Orientalistische Litteratur-Zeitung.

Herausgegeben

von

F. E. Peiser.

Erscheint am 15. jedes Monats.

Berlin.

Wolf Peiser Verlag.

Abonnementspreis vierteljährlich 3 Mk.

Bestellungen nehmen entgegen: die Verlagsbuchhandlung, Berlin S., Brandenburgstr. 11, sowie alle Buchhandlungen und Postämter (unter Nummer 6101). — Inserate die zweigespaltene Petitzeile 30 Pf.; bei Wiederholungen und grösseren Anzeigen Ermässigung.

8. Jahrgang. 15. April 1905. №. 4.

Alle für die Redaktion bestimmten Sendungen, Briefe etc. werden ausschliesslich unter folgender Adresse erbeten: **Redaktion der O. L. Z., Wolf Peiser Verlag, Berlin S. 42, Brandenburgstr. 11.** I.

Babylonisch-biblische Glossen.

Von Felix Perles.

אמת **amâtu.**

An einer Reihe von Stellen, wo die gewöhnliche Bedeutung von אֱמֶת wenig oder gar nicht passt, scheint ein etymologisch vollkommen davon zu trennendes, mit dem babylonischen amâtu „Wort“ (vom Stamme amû „sprechen“)[1] identisches אמת vorzuliegen, das wahrscheinlich אֲמָת zu lesen ist[2].

II. Chr. 32,1 אחרי הדברים והאמת האלה wird sofort verständlich, wenn wir nach dem Zusammenhang[3] אמת als Synonym des danebenstehenden דברים[4] auffassen. Die syntaktische Härte, dass אלה sich zugleich auf einen Plural und Singular beziehen soll, empfiehlt die Annahme, dass auch אמת ein Plural ist, also אֲמָת zu lesen. Dann könnte man weiter annehmen, dass דברים ursprünglich Glosse zu אמת war und erst dann in den Text kam. Auch an den folgenden Psalmstellen, wo vom Wandel „in Gottes אמת“ die Rede ist, passt nur die Bedeutung „Wort“: 25,5 הדריכני באמתך; 26,3 והתהלכתי באמתך; 43,3 שלח אורך ואמתך המה ינחוני; 86,11 הורני ה׳ דרכך אהלך באמתך. Sehr wahrscheinlich ist auch die gleiche Bedeutung anzunehmen an den Stellen ψ 54,7 באמתך הצמיתם und vielleicht auch Daniel 9,13 ולהשכיל באמתך.

בעל דברים **bêl dabâbi.**

Exodus 24,14 מי בעל דברים יגש אלהם. Das nur hier vorkommende בעל דברים ist juristischer Terminus für „Prozessführender“ und als solcher die wörtliche Uebersetzung von bêl dabâbi, das in der babylonischen Rechtssprache den Kläger bezeichnet[1]. Auch der bekannte Ausdruck דִּבֶּר משפטים „rechten“, „prozessieren“ (Jer. 12,1, sonst auch „Gericht halten“, „aburteilen“) geht auf dîni dabâbu zurück.

Prof. Peiser macht mich aufmerksam,

[1]) Auch ins Rabbinische (אמא Levy I 92b, also nicht verkürzt aus אמר) gedrungen. Dazu wohl auch אומי أمصن „schwören“.

[2]) Einigermassen auffallend bleibt allerdings die Beibehaltung der Endung ת im status absolutus, während aus pahâtu im hebräischen פַּחָה geworden ist, doch vergl. auch bibl. aram. כְּנָת aus kinâtu.

[3]) Es hiesse die Midrasch-Methode des Chronisten noch überbieten, wenn man etwa אֱמֶת mit Hinweis auf V. 20 des vorhergehenden Kapitels (ויעש הטוב והישר והאמת) rechtfertigen wollte.

[4]) Auch babylonisch amâtu bedeutet (ganz wie דבר) „Sache“ „Angelegenheit“.

[1]) Daher bekanntlich auch das aramäische בעלדבבא „Feind“.

OLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF

dass auch der Ausdruck בעל משפט „Prozessgegner“ (Jes. 50,8 מי בעל משפטי יגש אלי) nur eine Wiedergabe des babylonischen bêl dîni (= „Beklagter“) sei, woher auch das neuhebräische בעל דין „Gegner“.

גב gabâbu.

Hiob 15,26 בעבי גביו מגניו. Hier scheint גב identisch mit gabâbu „Schild“ zu sein. Vielleicht ist מגניו ursprünglich nur erklärende Glosse zu (ו)גביו gewesen und kam erst dann durch Irrtum in den Text, wodurch dann die überlieferte Lesart entstand. Freilich würde dann das zweite Versglied zu kurz.

הדרת קדש

Der mehrmals vorkommende Ausdruck הדרת קדש (Ps. 29,2; 96,9, I. Chr. 16,29, II. Chr. 20,21, vgl. auch Ps. 110,3) ist noch nicht sicher erklärt. Darf man an adâru „fürchten“ denken, da parallell dazu (Ps. 96,9; I. Chr. 16,29) חילו מלפניו steht? Dann wäre הדרת קדש „Ehrfurcht vor dem Heiligtum“[1]), was zu השתחוו sehr gut passt; vgl. Ps. 5,8 אשתחוה אל היכל קדשך ביראתך.

אשה חדשה ḫadašatu

Deut. 24,5 כי יקח איש אשה חדשה kann vielleicht zur Erklärung des poetischen ḫadašatu „Braut“ (wovon Jenens WZKM 6, 211 den Namen הַדַּסָּה ableiten möchte) dienen[2]). Allerdings entspricht dem hebräischen חדש im babylonischen der Stamm edêšu (also ح und nicht خ im Anlaut, wie auch im arabischen حدث!) Trotzdem ist die Möglichkeit nicht abzuweisen, dass eine alte Differenzierung vorliegt, auch kann ḫadašatu ein altes kanaanäisches Lehnwort sein, vgl. die kanaanäischen Glossen in den Amarna-Tafeln, wo auch hebräisch ח (und sogar ה in הר) durch ḫ wiedergegeben wird, s. die Belege KAT³ 652/53.

כר kirû.

Das mehrmals vorkommende כר „Aue“, „Wiese“ ist wohl verwandt mit (oder entlehnt aus?) kirû „Garten“.

[1]) Freilich ist diese Bedeutung II. Chr. 20,21 völlig ausgeschlossen. Aber vielleicht ist der Text falsch überliefert, da der Ausdruck auch sonst keinen Sinn gibt.

[2]) Eine interessante Parallele bietet spanisch novio „Bräutigam“ von novus.

לברות Thr. 4,10 Labartu.

Siehe meinen Aufsatz „Labartu im A. T.“ OLZ. VI 244/45.

לוח עת dupšimâti.

Jes. 30,8 כתבה על לוח אתם ועל ספר חקה ותהי ליום אחרון לעד עד עולם. Für das auffällige und unerklärliche אתם möchte ich עתם[1]) lesen, was ausgezeichnet in den Zusammenhang passt und auch einen schönen Parallelismus zu חקה (wofür wohl mit Peschittho חקם zu lesen) ergeben würde. Es ist die babylonische Anschauung von den Schicksalstafeln (dupšimâti)[2]) Nabû's, die sich unter verschiedenen Formen auch im Judentum findet cf. Zimmern in KAT³ 400 ff.

לעט la'âṭu.

Assyr. la'âṭu „verzehren“, „fressen“ gehört wohl kaum zu להט, sondern eher zu neuhebr. לעט „gierig fressen“, (Levy II 515[b]), dessen Hiphil schon Gen. 25, 30 vorkommt (cfr. OLZ VI 252 Anm. 1).

מפרשי עב naprašu.

Hiob 36,29 אף אם יבין מפרשי עב.

Hiob 37,16 התדע על מפלשי עב מפלאות תמים דעים. Liegt in dem schwierigen Worte מפרש (daraus durch Erweichung מפלש)[3]) etwa die Hebraisierung eines freilich bis jetzt noch nicht belegten naprašu „Flug“ bezw. „Flügel“ (von parašu „fliegen“) vor?[4]) Einen Beleg für eine solche Hebraisierung bietet nadbaku, für welches sich im Rabbinischen sowohl נדבך wie מדבך findet. Vielleicht stand übrigens an der Stelle 37,16 ursprünglich התדע על נפלשי עב נפלאות תמים דעים. Nun „verbesserte“ ein späterer das נ von נפלשי in מ, ein anderer Abschreiber aber änderte nunmehr auch das benachbarte,

[1]) עת in der prägnanten Bedeutung „Geschick“ wie Jes. 13,22 וקרוב לבוא עתה.

[2]) Bekanntlich ist das biblische טפסר Lehnwort aus dupšarru „Schreiber“.

[3]) Vgl. ארמון neben אלמון, שרשרות neben שלשלת und namentlich häufig bei griechischen Lehnwörtern s. Bacher ZDMG XXVIII 4 Anm. 1. Krauss Lehnwörter I 99.

[4]) Das Fliegen der Wolken wie Jes. 60,8; vgl. auch die Ausdrücke כנפי שחר, כנפי רוח.

leicht damit zu verwechselnde נפלאות in מפלאות, woraus sich die Entstehung dieser Unform ungezwungen erklären würde.

מְרֹדָךְ Marduk.

Die auffallende Vokalisierung מְרֹדָךְ für Marduk erklärt sich wahrscheinlich aus dem Bestreben, die Aussprache des heidnischen Götternamens zu verhindern, ähnlich wie עַשְׁתֹּרֶת die Vokale von בֹּשֶׁת erhalten haben soll, wie auch wiederholt בֹּשֶׁת in Eigennamen für בַּעַל eingesetzt wurde.[1]) Ueberraschend ist nur, dass wir hier in מְרֹדָךְ dieselben Vokale von אֲדֹנָי vor uns haben, die man auch den Buchstaben יהוה lieh, um die Aussprache des Tetragrammaton zu verhüten. Dass nicht etwa lautliche Gründe zur Entstehung der Form מְרֹדָךְ führten, vielmehr die Juden nur aus tendenziösen Gründen die Aussprache des ihnen bekannten Namens änderten, zeigt am besten der Eigenname מָרְדֳּכַי (LXX *Μαρδοχαῖος*), wo die richtige Aussprache erhalten.

משעי mašâ'u.

Ezechiel 16,4 וּבְיוֹם לֹא רֻחַצְתְּ לְמִשְׁעִי. Das rätselhafte למשעי möchte ich als Lehnwort aus mašâ'u erklären. Das Verbum bedeutet im Piel „einreiben“ und wird speziell von einem Kinde gebraucht: (Zeitschrift für Assyriol. XVI 188 letzte Zeile) enuma amêl ṣiḫru tumašša'ú „wenn Du den Kleinen eingerieben hast“. Das Wort (י)למשע ist vielleicht nur erklärende Glosse eines babylonischen Juden, die zu dem folgenden והמלח לא המלחת gehörte.

למרבה המשרה mušarbû šarrûtišu.

Das viel besprochene למרבה המשרה Jes. 9,6 scheint die Uebersetzung des bekannten babylonischen Ausdrucks mušarbû šarrûtišu zu sein.

ירה nadû.

Das Verbum ירה „werfen“ hat einmal (Hiob 38,6) מִי יָרָה אֶבֶן פִּנָּתָהּ die technische Bedeutung „das Fundament legen“. Vielleicht ist das nur eine Nachbildung von nadû ušše „die Fundamente werfen“ d. h. legen.

(Schluss folgt).

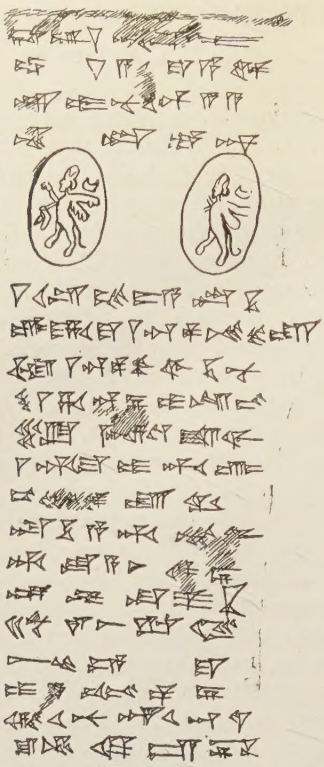
[1]) Nach Geiger Urschrift 301 soll auch מֹלֶךְ nach בֹּשֶׁת vokalisiert sein.

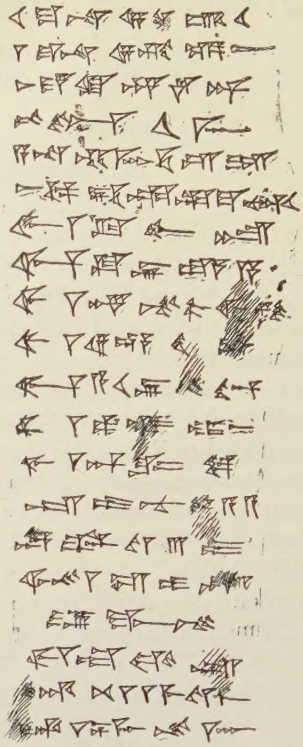
Ein neuer assyrischer Kontrakt.

Von F. E. Peiser.

Vor einiger Zeit ward mir eine recht schön erhaltene Tonurkunde angeboten, welche zwar sonst keine erhebliche Abweichung von den assyrischen Kontrakten aufwies, aber durch den bis dahin wohl unbekannten Eponym auffällig erschien. Ich kaufte sie und lege sie hiermit in Zinkotypie, Transskription und Uebersetzung vor. Was die Zeit anbelangt, so ist folgendes zu erwägen. Da der Eponym Sîli in den erhaltenen Teilen des Kanons sich nicht findet, auch kaum anzunehmen ist, dass der Name mit einem der erhaltenen, aber etwas anders geschriebenen zu identifizieren ist, so müsste er entweder vor oder hinter den Kanon, wie er uns vorläufig vorliegt, zu setzen sein. Auf die Zeit vor 893 scheint aber der ganze Tenor nicht hinzuweisen. Am Schluss könnte sich eher Platz für ihn finden. Immerhin wäre noch ins Auge zu fassen, dass zu einer gegebenen Zeit bei Unruhen und Aufständen in den Zentren der sich bekämpfenden Regierungsgewalten Eponyme bestimmt wurden, deren Namen zur Datierung verwandt wurden, aber nachher nicht in den offiziellen Kanon kamen. Dieser immerhin bedenkliche Ausweg wird aber wohl nicht ins Auge gefasst werden müssen; denn mein Kontrakt gehörte augenscheinlich zu einer grösseren Sammlung, von der 17 Exemplare in das Berliner Museum gekommen sind. Und die dort jetzt befindlichen sind datiert nach A-bi-ilu, Bíl-aḫi-uṣur, Kabi-ilî, Ašur-rîma-a-ni, Nabû-tap-pu-ut-illak (resp. Variante Nabû-tap-put-illak)[1]), Nabû-šar-uṣur aba māti, und Si-i-li. Auch die Eigennamen etc. beweisen die enge Zusammengehörigkeit. Da nun Ašur-rîmâni und Nabû-bíl-uṣur nach meiner Ansetzung (cf. MVAG. 1901 S. 132) ganz ans Ende der erhaltenen Eponymen zu stellen sind — dort von mir auf die Jahre 620 und 619 gesetzt —, so wird anzunehmen sein, dass die neuen Eponymen der Berliner Sammlung, und darum auch unser Sîli, ebenfalls dahin, resp. dahinter fallen.

[1]) Siehe hierfür OLZ. 1904, Sp. 70, Scheil Miscelles II.





kunuk Ti[1])-ma-i
mar A-u-ma-a-di
(alu) Kan-nu-'-ai
bíl ardi tada-an

Siegel des Timai,
Sohns des Au-mādi,
des Kannu'äers,
des Herrn der Sklaven, welcher gegeben ist.

Nírgal- GAB-Í ardi-šu
u-piš-ma Nabû-mu-ší-ṣi
u Nabû-šal-lim-šu-nu
(u)[2]) Ḫa-an-ni-i ina lib-bi
L šiḳlî kaspi ultu[3]) pân
Ti[1])- ma-i ilḳu-u
kas-pu gam-mur ta-din
ardi šu-a-ti ṣir-pi
laḳi tu-a-rum di-ni
dabâbu la-aš-šu
man-nu ša ina ur-kiš
ina mat-í-ma
i-za-ḳu-pa-ni
ipariku-u-nu Ašur u Šamaš
lu bíl di-í-ni-šu
X ma-na kaspi misu-u
I ma-na ḫuraṣi sak-rum
ina pur-ki Ašur išaka-an
kas-pu ana íšrâti
a-na bílî-šu utâ-ra

Ueber Nirgal-iptirišu-likabbî[1]), seinen Knecht,
hat er abgeschlossen und Nabû-mušíṣī,
ferner Nabû-šallimšunu,
drittens Ḫannî, haben (ihn) für
50 *šeḳel* Geld vom
Timai genommen.
Das Geld ist vollständig gegeben,
jener Sklave als bezahlt
genommen worden. Umwenden, Klageführung wird nicht sein.
wer immer später
irgend einmal
aufstehen und
widerrechtlich vorgehen will, dem sollen
Ašur und Šamaš die Prozessgegner sein.
10 minen reinen Silbers,
1 mine lauteren Goldes
soll er in das Depot Ašurs legen,
das Geld wird seinen Herren
10% bringen,

[1]) So, wenn das Zeichen nicht in an + u zu zerlegen und (ilu) Adad zu lesen ist.
[2]) Eigenartige Verwendung des Zeichens!
[3]) So zu lesen; das ša ist als Irrtum aufzufassen.

[1]) Wenn so die Ideogramme aufzulösen sind, würde der Name bedeuten, dass erst der Tod den Sklaven befreien soll.

ina di-ni-šu idabub lâ ilakḳî

pân Ṭu-bu-su
„ Ku-sa-ia-a
„ Ašur-mu-šal-lim-napišti
„ AZAG-KA-ḫi-in
„ A-u-sa-bi'
„ Pa-ak[1])-ka-rum
„ Ilu-lip-ḫur
(alu) Kan-nu-'-ai
(arḫu) Nisanun ûmu III-KAN
lim-mu Si[2])-i-li[3])
(am) rab MU
pân Abu-ul-idî
ṣib-ti bí ana IC ûmî
[sa]r-ti ana kal šanâti

so lange er seine Klage führt, darf er es [nicht herausnehmen.

Vor Ṭubusu,
„ Kusaiā,
„ Ašur-mušallim-napišti,
„ Ílli-bâbi-ḫin[1]),
„ Au-sabi',
„ Pakkarum,
„ Ilu-lipḫur,
dem Kannu'äer.
3. Nisan,
Eponymat des Sîli[2])
des Ober-....
Vor Abu-ul-idî.
Abgabe: *bí(nnu)* für 100 Tage
sartu für alle Jahre.

Zum Texte des Hal-lutuš-Inšušinak II.

In meiner Berichtigung (OLZ 1903 Sp. 57) hatte ich das Bruchstück aus Loftus nachgetragen und damit ein Stück ergänzen können.

Jetzt liefert Scheil noch 6 weitere Stücke nach, durch die meine Ergänzung bestätigt wird, zugleich aber auch erwiesen, dass hinter dem *E(nap)Inšušinak napiruri* wirklich ein *mi-it-u-mi* steht. So war mit vollkommener Deutlichkeit schon in N. 7 von Tome III zu lesen, und nur so ist N. 4 von Tome V zu erklären; hier ist nämlich der unterste von den 4 schrägen Keilen noch als wagrechter erhalten wie in den älteren Formen des Zeichens. Dieses *it* wird aber vielleicht wirklich auch nur mit zwei schrägen Keilen geschrieben worden sein, so dass es aussieht wie ein *la+pir*; doch bleibt zu beachten, dass diese Texte sehr unsorgfältig geschrieben sind und Schreibfehler genug enthalten. Das „*lapirumi*", das Scheil wieder liest, fällt also jedenfalls weg. Es folgt aber *ča-am*, wie Scheil (auch Bork) richtig las — ich glaubte die Keilgruppe in N. 9 (T III) mit dem *a-ni* in N. 5 vergleichen zu dürfen: die neue N. 2 und N. 6 zeigen beide deutlich hinter einander. (Es gibt also auch keine Variante *ni-ik-ku*.) Darauf folgt *ku-tu-un*, darauf, wie N. 7 sehr deutlich zeigt, *da-ak-ki-me ku-tu-*, und, indem N. 3 den Zusammenhang bestätigt, fährt N. 5 fort: *-iš ir hi-ši-ir ti-m-pi-ir* — das folgende Zeichen kann wohl nur *tak* sein, dann folgt, wie sich aus den Resten von N. 4 T. III und N. 4 T. V ergibt, ein *a-ni in ku-ti-un-ki*.

Statt Scheils *še-ši-ir* lese ich (mit Bork) *hi-ši-ir*, was ich für sicher halte. Von den Varianten dürfte *ku-tu-iš-ne* zu beachten sein, da *ir* leicht aus *ne* verschrieben werden konnte. Auch *ku-ti-un-ki* gegenüber *ku-tu-iš* ist für „Schreibung und Aussprache" wichtig.

Wie hiess nun der Vater des Königs? Scheil trägt in der Reihe der Könige einen *Huban* ein und bucht als Titel des Sohnes *gabra'ḥa*. Das erste darf als ausgeschlossen, das zweite als sehr unwahrscheinlich gelten.

Vor *Ančan-Šušun* ist ein *sunkik* zu erwarten, und das vermeintliche *ḥa* ist eben das Ideogramm SUNKIK. Ganz deutlich ist das Zeichen nirgends, am deutlichsten noch in der neuen N. 5, wo es anders (fast wie ein assyr. *ḫa*) erscheint als das *ha* in *hanek*. Das Ideogramm sieht zwar in Mal-Amir anders aus[3]), andere Zeichen aber nicht minder. Scheil las in der alten N. 8 ein *rah(aš) Ančan etc.*, in der alten N. 4 sogar nur *ra*; es würde also beide Male das unerlässliche Wort „König" fehlen, was ausgeschlossen wäre. Aber in N. 8 ist die ganze Zeile sinnlos verschrieben, sie kommt gar nicht in Betracht, und in N. 4, die gleichfalls verschrieben sein kann, rät man wohl auf *ra*, aber es steht doch nicht da! Es könnte geradezu ein *ik* sein, als Rest von *su-un-ki-ik*. Der Titel darf also jedenfalls als sicher gelten, und es gibt

[1]) Verwischt.
[2]) nicht ganz sicher.
[3]) wohl so zu lesen; ein Keil scheint irrtümlich gemacht zu sein.

[1]) In den Berliner Tafeln findet sich die Variante -ḫi-ni und ḫi-in-ni.
[2]) Ist der Name als Sin-ilu, oder ähnlich, aufzufassen?
[3]) Man beachte aber Zeile 7 des Napirasu-Textes!

weder ein „*gabrahha*“ noch einen menschlichen König „*Huban*“.

Der zweite Teil des Namens wäre also zunächst *kap-ra-h*, aber die naheliegende Deutung des Königsnamens „Den Huban habe ich zum Affen gemacht“ würde wie ein Aprilscherz klingen. Einen „Hubanimmena“ aber aus den neuen Bruchstücken herauszubringen, dürfte schwer fallen; *Huban-hal(ka)-taš* und *Huban-i-gaš* aber wären schon durch die Endung ausgeschlossen. Das *kap* könnte auch *tah* bedeuten, ist aber seiner Form nach überhaupt auffällig. Man könnte ŠARRU lesen wollen, weil Huban den Beinamen *sunkik* führt, aber es folgte dann ein anderes Königs-Ideogramm.

Versuchen wir es mit einem andern Wege. Der Name schliesst mit einer Verbalform der ersten Person, also ist Huban der „Dativ“, und das Objekt ist davor weggefallen. „Ich habe dem Huban ein x y-gemacht.“ Namen dieser Art muss es geben, man denke an Atta-r-kittah! Das x mag also ein *sijan*, *hijan*, *pelam* oder dergleichen sein. Die Verbalwurzel muss auf *r* endigen, das erste Zeichen muss dreilautig sein und entweder auf *r* endigen, oder die Form ist iteriert. Da nun die Silben *kar*, *sar*, *pir*, *tur* der Form wegen nicht in Betracht kommen, so weiss ich eigentlich nur eine Wahrscheinlichkeit, die Annahme einer Iteration, wofür nur das Zeichen *sis* denkbar sein dürfte. Man vergleiche die kürzere assyrische Form mit der neubabylonischen; ich halte es nicht für ausgeschlossen, dass das vermeintliche *gab* sogar noch einen kurzen Senkrechten aufweist.

Der Text würde demgemäss lauten:

U Hal-lutuš-Inšušnak, šak Huban-sisrah, sunkik Ančan Šušun, lik-umena riša-h; lipak hanek RIŠA, Inšušnak ahhan sijan Inšušnak-šumu-na erentum u ah-na tipi-ha, ah šilha-h, ajak Inšušnak napir-uri i-tuni-h.

E Inšušnak napir-uri! mit-umi čam ani kutun, takkime kutu-š-ne, hišir timpir ani in-kutin-ki!

lik wird wohl „Herrschaft“ bedeuten; *mit-umi* „meine Nachzeit“, d. h. „meine Nachfahren“? („Was jenseits von mir liegt“); *V kutu* etwa „sich an etwas vergreifen“.

Breslau. G. Hüsing.

Besprechungen.

Ibrāhīm Aljāzigī, *nuḫ'at arrā'id wašir'at alwārid filmutarādif walmutawārid* (d. h. das Furagieren des Quartiermachers und der Wasserplatz des zur Tränke Gehenden über die Metaphern und die Synonyma) Kairo, Ma'ārif, Teil I. 1904. Gr. 8°. 10+316 S. Bespr. v. Martin Hartmann.

Nāṣīf Aljāzigīs (geb. 1800, gest. 1871) literarischer Charakter ist richtig dargestellt Brockelmann 2,492 und 494. Ihm, der selbst unter Gefahren (*al'arabīja lā tatanaṣṣar!*) Sprachkenntnis sich erwarb, und dem jüngeren Zeitgenossen Buṭrus Albustānī (geb. 1819, gest. 1883) verdanken die christlichen Syrer die zahlreichen brauchbaren Hilfsmittel zum Einleben in die Sprache und Literatur, die von ihren islamischen Landgenossen als ein Monopol betrachtet wurden. Wichtige Helfer waren die amerikanisch-protestantische und die jesuitische Mission. Die heftige, fast nervöse Tätigkeit der Ungläubigen hatte einen Stachel für die auf ihren Lorbeern faulende rechtgläubige Gesellschaft Syriens und Egyptens (die Energie Muḥammed 'Alīs hatte nur beschränkt und einseitig gewirkt[1]); von Stambul aus warf man jedem Streben Knüppel zwischen die Beine). Wollte man sich diese ekligen, fleissigen intelligenten Kerle nicht gar über den Kopf wachsen lassen, so musste man etwas tun. Neuestens schwang man sich auf zu Ungeheurem: man druckte das grosse Tafsīr Attabarīs[2]), man gibt im *Almanār*

[1]) Die Worte, die Brockelmann 2,471 der Periode Muḥammed 'Alī widmet, sind völlig berechtigt, auch das, was S. 472 über den Widerstand gesagt ist, den die muslimische Bevölkerung des Nillandes den europäischen Ideen entgegensetzt. Zuzugeben ist, dass auch unter den Muslimen Egyptens einige Männer von Talent und Verdienst zu verzeichnen sind, an erster Stelle Algabartī, auch wohl 'Alī Bāšā Mubārak darf genannt werden. Aber von dem Ringen nach Universalität, dem wir bei den Syrern so oft begegnen, von einem rückhaltlosen Eingehn auf das Fremde, um es zu durchdringen und sich und den Volksgenossen als bleibendes Gut zuzuführen, ist nirgends eine Spur.

[2]) Der Druck der 4652 Seiten in 4° ist eine Leistung, und wir sind dankbar dafür. Auch ist anzuerkennen, dass der Text sorgfältiger korrigiert ist, als es heut bei den meisten Drucken Kairos der Fall ist. Ueber die Basis der Ausgabe erfahren wir nur, dass die Handschrift der Chedivial-Bibliothek und die des Hauses Reschīd in Ḥā'il zu Grunde liegen. Die Namen der *'ulamā' miṣr*, die für den Text verantwortlich sind, erfahren wir nicht trotz der Ankündigung auf dem Titel; nur Muḥammed Azzuhrī Alghamrawī nimmt das Wort zur Schlussnotiz. Auffällig ist, dass selbst im „Worte Gottes“ sich Versehen finden (9, 14 *qātilū* für *qātilūhum*). Die Orientalen ärgern sich an unserer gelehrten Aufmachung. Es bleibt aber dabei, dass sie trotz aller auch uns wohl erkennbaren Mängel (der reine Wissen-

die schüchtern rationalisierenden Azhar-Vorlesungen des Obermuftis Muḥammed ʿAbdo über Tafsīr. Daneben viel Fiqh, viel Tauḥīd, und sehr, sehr viel Ḥadīṯ. Nur zu! den Syrern kanns schon recht sein und uns auch.

Das Osmanentum hat längst bankrott gemacht. Alle Sanierungsversuche, sei es aus der eigenen Mitte, sei es von aussen, haben versagt. Der Bund von politischem und religiösem Absolutismus haben den Selbstmord-Sieg errungen. Wer tritt die Erbschaft an? oder vielmehr: wer soll den armen Völkern Vorderasiens, die seit Jahrhunderten in einer geistigen Öde leben, die Güter der fränkischen Kultur vermitteln, damit sie ein neues geistiges Leben beginnen und einmal auch ihr Schärflein zur Menschheitförderung beitragen können?

Solche Vermittlerrolle kann nur üben, wer selbst in das zu Vermittelnde eingedrungen ist und das Vermittelungorgan, die Sprache, beherrscht. Was wäre das Episkopat Roms ohne die Sprache Roms als Sprache der Kirche geblieben! Die Weltstellung des Islams hat keineswegs alles, aber viel der Sprache des Qorans zu danken dem alle Muslime umschlingenden Bande[1]). Und dieses gewaltige Einungsmittel zu gemeinsamem Denken und Fühlen soll und wird nun in den Dienst einer neuen Sache treten: der Sache einer die Völker Vorderasiens kulturell hebenden Bewegung.

Wer sind die Berufenen zu der wichtigen Mission, die eine Verjüngung hervorbringen wird? Die Muslime arabischer Zunge sind schwerfällig. Der tausendjährige Geistesschlaf als Folge der sie beherrschenden religiös-politischen Ideen oder vielmehr Gedankenlosigkeit und Selbsttäuschung brachte sie in einen Torpor, aus dem erwachend sie sich in das Neue nicht finden können und zunächst selbst das Falsche ergreifen. Der Einäugige kann nicht dem Blinden Führer sein. Anders der Arabisch sprechende und schreibende Syrer. Für seinen Trieb nach geistiger und wirtschaftlicher Bewegungfreiheit, der von den andersgläubigen Herren gewaltsam unterdrückt wurde, begann mit den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts eine neue Zeit. Man hat den Syrern wohl vorgeworfen, dass sie nicht so schnell vorwärts gekommen seien wie die Japaner. Aber welche Hindernisse hatten diese kleinen, beständig chikanierten, vielhundertjährige Knechtschaft mit sich schleppenden Gruppen zu überwinden! Nein, das Geleistete ist erstaunlich, und wenn einmal nachgewiesen wird, hinter wie vielen, unter islamischer Flagge segelnden Arbeiten christlich-arabische Intelligenz und Energie steckt, dann wird man noch mehr staunen. Der Syrer ist zum Kulturvermittelnden Praeceptor Orientis wie geschaffen. Er besitzt eine erstaunliche Fähigkeit, schnell zu erfassen, und führt ihn seine hastige Lernbegier und ein allzuhohes Selbstvertrauen auch nicht selten in Irrtum, verfährt er bei der Aneignung nicht immer mit der nötigen Sorgfalt, so dass ihm in Kleinigkeiten Irrtümer unterlaufen, die der geschulte Franke mit Behagen aufmutzt, so besitzt er in hohem Grade den Sinn für das Wesentliche, eine Gabe der Anempfindung, Anpassung, und zugleich die Fähigkeit, das Gewonnene in plastischer Form darzustellen. Der Schulmeisterton, den er gern annimmt, lässt erkennen, dass das Lehren ihm ebenso grosse Freude macht wie das Lernen.

Freilich, dass die schön begonnene Bewegung sich weiter gut entwickle, ist Klarheit über die Ziele und Zusammenhalten der Kräfte nötig. An erster Stelle sind die gesicherten Ergebnisse der Naturwissenschaften zu verbreiten, und ist die Methode, die zur Gewinnung führte, an zahlreichen Beispielen zu erläutern, auch die selbstständige Bearbeitung von Einzelfragen des Gebietes herbeizuführen. In gleicher Weise ist auf dem Gebiete der Geschichte (im umfassendsten Sinne) vorzugehen. Daneben ist das Studium der wissenschaftlichen Literatur der Franken zu fördern und zu erleichtern (vollständige Hilfsmittel für Grammatik und Wortschatz, Uebersetzungen). Zu meiden ist zunächst die Beschäftigung mit

---

schaftshandwerker gewinnt durch ihre Beherrschung ein unverdientes Ansehen; Vergeudung von Kraft und Mitteln an Unwesentliches bei unrichtiger Handhabung) das einzige Mittel ist und bleiben wird, zur Feststellung der erreichbar ursprünglichen Gestalt eines Textes zu gelangen. Wer's anders zu Wege bringt sag's. Das ist eben der Fluch des Orients, dass es für ihn ‚Kleinigkeiten' gibt, dass er nicht weiss, dass ein falscher Buchstabe (hier ein Punkt) einen Text in eine völlig andre Welt versetzen kann. Der Islam, der ja sogar die schlimmste Fälschung gutheisst, wenn sie der Stärkung des Glaubens dient, sträubt sich im bösen Gewissen gegen unsere Akribie, denn er fühlt richtig, dass das nur ein Stück der methodischen Forschung ist, die ihn im Innersten erschüttert und vernichtet. So ist denn das Kairoer Tabari-Tafsīr nicht einwandfrei. Wir erwarten auch hier das richtige Vorgehen im Orient von andrer Seite.

[1]) Wie berührte es mich, als ich in Kašgar mit einem der Lehrer an der mit Hazret Āpāq verbundenen Medrese, einem echten Kašgar-Türken, der nie in arabisch redendem Lande gewesen war, ein arabisches Gespräch führen konnte! Auch in Buchārā fand ich Türken, die erträglich arabisch sprachen.

der *ʿarabīja* im Sinne der islamischen Philologie und der reinen Sprachvollkommenheit [1]), ferner die mit den metaphysischen Disziplinen, soweit sie nicht die Aufhellung der geschichtlichen Entwicklung zum Gegenstande hat und dabei nach den historisch-kritischen Grundsätzen der fränkischen Wissenschaft verfährt. Nach dem Ausgeführten ist das Urteil über Ibrāhīm Jāzigīs [2]) Arbeit nicht zweifelhaft. Sie ist und will sein ein Dienst den *mutaṣaγγilīn bihāḍihiṣṣināʿa* (Vorr. S. 7), d. h. den Sprachhandwerkern oder Sprachkünstlern, in Art des *tahḍīb alalfāẓ*, des *fiqh alluγa*, des *alalfāẓ alkitābīja*. Das ist doch das letzte, wozu ein ernstes Streben nach geistiger, sittlicher, wirtschaftlicher Förderung der heruntergekommenen Länder, an die das Werk zunächst sich wendet, die Zeit lässt. Wer von den Arbeitern, die dieser Weinberg heischt, Kraft und Neigung zu sprachlicher Feilung besitzt, dem fehlt es wahrlich nicht an Hilfsmitteln, und wer nicht Geschmack und Kritik genug hat, die vorhandenen zu benutzen, dem hilft auch Jāzigīs Buch nicht. Die Vergeudung von Kraft und Kapital, die hier vorliegt, ist um so bedauerlicher als Ibrahīm Aljāzigī auch auf andern Gebieten einen Ruf hat — er gilt als tüchtiger Mathematiker — und genug Sprachkenntnisse und kritischen Sinn besitzt, um wertvolle Beiträge zur Behandlung der arabischen Literatur zu liefern [3]). Eine Erklärung glaube ich geben zu können: der ausgezeichnete Mann, über dessen allem Strebertum abgewandten Sinn und völlige Reinheit des Charakters nur eine Stimme herrscht, hat eine, bei Syrern nicht eben häufige, Scheu vor Berührung mit der Aussenwelt. Eine Gelehrtennatur, die, mit mannigfachen äusseren Schwierigkeiten kämpfend, ihr Glück in dem intensiven Betriebe eines Lieblingsstudiums findet, hier der *luγa*, einem Betriebe, der wegen mangelnder innerer und äusserer Beweglichkeit taube Früchte zeitigt. In Kairo — dort lebt der Verfasser — fehlt es nicht an literarischen Schätzen, die der Erweckung harren, die ein hohes kulturgeschichtliches Interesse haben und für deren Hebung die gründliche sprachliche Schulung Jāzigīs von Wert wäre. Aber da hiesse es, zahlreiche Gänge machen, Verhandlungen führen, auch wohl unangenehme, zur Erreichung eines Zieles die Persönlichkeit hervorkehren — das alles ist ein Zuwider, das die sensitive Natur nicht überwindet.

Haben wir für die Hebung jener Schätze von den Christen arabischer Zunge etwas zu erwarten? Seit Jahren betone ich, dass „bei der ungeheuren Arbeit, die noch auf dem Gebiete der Erforschung des islamischen Orients zu tun ist, die, welche die Hauptsprache dieses Kulturkreises als Muttersprache sprechen und diese Gabe durch Studien zu ergänzen suchen, zu wertvollen Mitarbeitern für uns werden sollen und können“ [1]). Nun sind die in islamischen Ländern lebenden Christen von einer erklärlichen Animosität gegen den Islam beherrscht, welche sie mit einer Art Ekel gegen das Studium des spezifisch Islamischen (Tafsīr, Ḥadīṯ, Tauḥīd, Fiqh) erfüllt, abgesehen von der Scheu, die sie, die den Koran nicht einmal berühren dürfen, mit dem hundertjährigen Sklaventum eingesogen haben. Unter islamischem Joche dürften sie auch nie wagen, ihre Meinung offen auszusprechen. Ein Ḏimmī, der das *dīn* dessen vernichtet, dem er *ʿan jadin wahuwa ṣāγir* die Sklavensteuer zahlen muss! Heut gibt es aber ein Land, in welchem die unerhörte Tyrannei sich nicht mehr breit machen darf: Egypten. Dort haben die arabischen Nichtmuslime ihr Werk zu tun.

[1]) Dass die rein sprachlichen Studien in der islamischen Gesellschaft eine so grosse Rolle spielen, ist nicht aus dem Umstande allein zu erklären, dass die Araber schon vor dem Islam die Kunst der Sprache besonders pflegten. Diese Neigung war vielmehr nur ein Hebel der Mächtigen, um die Entwicklung in dem von ihnen gewünschten Sinne zu leiten: Unterordnung der Masse unter das Prinzip der straffen Klassenschichtung zugunsten einiger wenigen Ausbeuter unter dem Monarchen-Imām als Oberausbeuter. Die Beschäftigung mit den rein formellen Dingen der Grammatik und des Wortschatzes (nur ganz wenige machten schwache Versuche, zu einer rationellen Behandlung vorzudringen) war vorzüglich geeignet, die Verblödung herbeizuführen, die die Herrschenden herbeiführen wollten, um das Volk leichter unter dem Drucke ihrer Unfähigkeit zu halten.

[2]) Ibrāhīm ist der mittlere der drei Söhne Nāṣīfs, von denen der älteste vor 1876, der jüngste, Chalīl, um 1890 starb. Chalīl war nur sprachlich gelehrt und literarisch tätig.

[3]) Ist auch der prinzipielle Standpunkt nicht zu billigen, den er mit seiner abergläubischen Verehrung der arabischen Lexikographen einnimmt, so enthalten doch seine Artikel über die Sprache der Zeitungen (*lughat algarāʾid*) in seiner Zeitschrift Addījā' Jahrgang 1 (siehe darüber meine Notiz in der Zeitschriftenschau hier Jahrgang 3 (1900) Sp. 312) eine Fülle wichtiger Bemerkungen, für uns nicht ohne Interesse als Sammlung von Sprachtatsachen, welche die Entwicklung der Sprache in der Presse erläutern. (Als Kuriosum sei hier mitgeteilt, dass im Muʾaijad neuerdings einmal ein *min ʿindījātinā* passiert sein soll, worüber sogleich allen Puristen die Haare sich sträubten).

[1]) So zuletzt in „*Zur literarischen Bewegung*“ (Katalog 4 der Buchhandlung Haupt-Halle a./S.) 8.

Frei von aller Scheu sollen sie auch an die islamischen Wissenschaften gehn. Der Schwindel von der Inferiorität einer ‚Rasse' ist ja neuestens wieder einmal gründlich erwiesen. An Fähigkeit fehlt es den Syrern (die Kopten kommen vorläufig nicht in betracht, sie sind stark degeneriert) nicht. Die Schulung haben sie noch zu vervollständigen, und sie werden es. Dann mögen sie denen, die bisher den Betrieb der „islamischen Wissenschaften" (ein sinnloses Wort, das aber von Anbeginn des Islams seinen Lugspuk getrieben hat) als ihr Monopol betrachteten, das Gut, das jene so schlecht verwalteten, entreissen, oder vielmehr: die Erscheinungen des geistig-religiösen Lebens, die nicht selbst „Wissenschaft", sondern lediglich Exponenten der ihre Träger beherrschenden psychischen Vorgänge sind, unter die historisch-kritische Lupe nehmen und zum Gegenstande der vergleichend-religionswissenschaftlichen Untersuchung machen. Ob je ein Muslim im Stande war und im Stande sein wird, so über den Islam zu arbeiten, ist recht zweifelhaft. Der arabische Christ und Jude kann es wie wir, sobald er sich unsere Methode angeeignet. Diese Entwicklung, die bevorsteht, wird in den islamischen Ländern eine ungeheure Bewegung hervorbringen. Die fanatischen Kreise werden es machen, wie es die Kirche mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft und denen der kritischen Betrachtung der Menschheitentwicklung macht: sie werden die Zerpflückung des Islams durch Schimpfen bekämpfen oder dadurch, dass sie einige der sonnenklaren Wahrheiten der Gegner in den eigenen Dienst nehmen, sie dem Lügengewebe mit unauffälligem Trick einschiebend. In jedem Falle werden endlich die Akten der traurigen Zeit, die vor ca. 1250 Jahren für zahlreiche Völker in Asien und Afrika begann, in einer den Betroffenen zugänglichen Sprache vorgelegt werden. Nicht gering ist auch unter den Muslimen die Zahl derer, die die ganze Wahrheit kennen wollen, selbst um den Preis, die teuersten Vorstellungen dranzugeben. Sie werden sie hören. Und dann kommt auch für die islamische Welt eine Reformatio. Die Reformatio, die uns lehrte: es gibt kein „göttliches" Gesetz, dessen Annahme Rechte gibt, zu dessen Befolgung einer, wer es auch sei, den andern zwingen darf. Diese Lehre überallhin zu tragen, ist die grosse Aufgabe der orientalischen Christen, in erster Linie der Syrer, von denen ein freilich noch kleiner Teil die innerliche Reife und die geistige Fähigkeit schon heut besitzt. Mit dem Wandel, der dann auch im Wissenschaftbetrieb im Orient eintritt, werden Arbeiten von Bedeutung entstehen, die sich würdig denen der Kulturvölker anreihen. [Im letzten Augenblick vor Reindruck erhalte ich die Uebersetzung der Ilias durch Sulaimān Albustānī. Sie zeigt, dass der Weg, der hier vorgezeichnet wurde, bereits betreten ist. Es wird von dieser Arbeit hier noch gesprochen werden].

Jāzigīs Arbeit ist für uns so gut wie wertlos. Das sprachliche Material, das in den zwölf nach Sachen (Mensch und seine Zustände) geordneten Kapiteln zusammengestellt ist, will sein *alfaṣīḥ alma'nūs* (Vorr. S. 8), das sprachlich Korrekte, das sympathisch ist. Es fehlen die altertümlichen Glossen, an denen namentlich Ibn Assikkīt-Tibrīzī so reich ist. Dagegen findet sich vieles Nichtssagende, was wohl nur aufgenommen ist, um seine sprachliche Zulässigkeit zu beurkunden. Eine Unhöflichkeit gegen den Benutzer ist, dass der Verfasser in der Vorrede kein Wort von seinen Quellen sagt. Im Text führt er solche bisweilen an; die Vergleichung ergibt nicht immer ein erfreuliches Resultat [1]). Zu rügen ist auch die seichte Phrasendrechselei über die Vorzüge der arabischen Sprache Vorrede S. 4. Die Vernarrtheit in die *ʿarabīja* ist kaum den Leuten zu verzeihen, die in dem Qoran ein nie und nirgend erreichtes noch zu erreichendes Sprachwunder sehen; wenn sich aber ein religiös unbefangener Mann zu der Behauptung versteigt, dass der Ausdrucksreichtum dieser Sprache ‚sie zu einem Grade erhebt, der andern Sprachen den Stempel der Unfähigkeit aufdrückt', so stellt diese verzwackte Beschimpfung nur die Urteilslosigkeit des sie äussernden blos. In einem Betracht darf die Arbeit nicht übergangen werden: sie wird, wenn man sie beachtet (und das ist zu erwarten), für den Stil der

[1]) S. 16 wird beigebracht aus *fiqh alluya* für „sehr kurzer Mann": 1) nach Allait und Ibn Doraid *hinta'awun* und *handalun*; es war in jedem Falle zu bemerken, dass die ed. Bairut 1885 S. 30 statt *hinta'awun* gibt *hinšārun*, wohl nach der Lithogr. Kairo 1284 S. 24, die *ḥi(u)nšār* zeigt; das richtige ist sicher *hintār* (s. TA 3, 160), das sich zwanglos zu *ḥtr* stellen lässt; *hinta'awun* war zu belegen, es ist aber wohl nur Taṣḥīf von *ḥintārun*; b) nach Alaṣma'ī *ḥinzaqra* (so auch ed. Bairut, es ist wohl *ḥitrakra* zu schreiben) ‚für einen, bei dem es so aussieht, als werde er nicht grösser, wenn er aufsteht': ed. Bairut und Lith. Kairo haben richtig: *iḏā kāna ka-'annalqijām*, Jāz. nur: *kānalqijām*; ist das Fehlen von *ka'ann* ein Versehen, so ist es schlimm; ist es Absicht, so ist es schlimmer, es ist unentbehrlich.

sprachliche Reinheit und Schönheit suchenden Kreise nicht ohne Bedeutung bleiben. Wie sie sich auf das beschränkt, was ein Kenner, der selbst mannigfach, auch journalistisch tätig ist, als korrekt und zugleich den Zeitgenossen sympathisch empfindet, so wird diese Zusammenstellung auch auf die Zeitgenossen wirken, und es mag sich ereignen, dass in modernen Druckwerken allgemeiner Natur sich findende Worte und Ausdrücke, die nicht dem gewöhnlichen Sprachgebrauche angehören, sich erweisen werden als eingeführt durch die Empfehlung des *nuẕ'at arrā'id*. Hoffen wir, dass die wackern Männer, die in den arabisch redenden Ländern an der Arbeit sind, den festen und geräumigen Bau eines neuen Schrifttums in arabischem Stile zu errichten, von diesem Schnörkelzierrat möglichst wenig Notiz nehmen und sich dadurch nicht von der Hauptaufgabe ablenken lassen, auf den guten Grundlagen, die gewonnen sind, solide Mauern aufzubauen und das ganze unter Dach zu bringen, auf das es für sie selbst ein wohnlich Haus werde und ein Segen für die Nachbarn.

Die altarabische Mondreligion und die mosaische Ueberlieferung von **Ditlef Nielsen**. Mit 42 Abb. Strassburg, Trübner, 1904. 221 S. 5 M., besprochen von Otto Weber.

Die Arbeit Nielsens gliedert sich in 2 Hauptteile und behandelt 1) die altarabische Mondreligion, 2) die mosaische Ueberlieferung. Das einleitende Kapitel über die „Gottesauffassung" konstruiert mit Hilfe der seit Hommel sogenannten westsemitischen Personennamen und der stereotypen Götterreihen der südarabischen Inschriften zuerst einen „einfachen" und dann einen „vier- und dreifachen Gottesbegriff". Die Namen, welche mit „Ilu" „Gott" oder einem Substitut wie Liebe, Gerechtigkeit, Vater, Oheim zusammengesetzt sind, sind ihm die Belege für die Konstruktion des „einfachen Gottesbegriffes", den er folgendermassen charakterisiert: „Der Gottesbegriff ist hier höchst einfach, ist in keiner Weise versinnlicht, mit irgend etwas Aeusserem in Verbindung gebracht; nichts deutet darauf hin, dass der Wirkungskreis dieses Gottes auf ein bestimmtes Gestirn, Ort oder Volk beschränkt ist, dass wir hier einen Astral-, Lokal- oder Nationalgott vor uns haben; es ist hier die Rede von „Gott", niemals von „Göttern". „Der Gottesbegriff ist als ethisch, persönlich und einfach zu bestimmen" (p. 10, 11). Die Namen wie Ab(î?)-jaṯu'a, Aḫ(î?)-kariba, 'Amm(î?)-jada'a, „Mein (?) Vater, Bruder, Oheim hat geholfen, gesegnet, ist wissend" sind ihm ein Beweis für die „innige Beziehung zwischen Gott und Mensch". „Weil es einen barmherzigen, liebenden Gott gibt, der sich meiner annimmt, ... wird er mir ein nahestehender Verwandter" (13). Diese Namen sind ihm „Ueberreste einer Religion, die wir sonst wenig kennen" (14), — sie sind ihm „gemein- oder altsemitisch", „sind in den ältesten semitischen Urkunden bezeugt". — Das ist m. E. nichts als Konstruktion, die sich mit Wärme verteidigen, aber nie beweisen lässt. So lange wir nicht mehr von der verschollenen Religion wissen, als diese „Versteinerungen", haben wir kein Recht sie mit anderem Mass zu messen, als die uns historisch gegebenen Religionszeugnisse, ihr eine Höhe der Gottesauffassung zuzuerkennen, von der die historische Zeit nichts mehr weiss, in der doch diesselben „Versteinerungen" lebendig sind, die die einzigen Zeugnisse jener besseren Vergangenheit sind.

Glücklicher scheinen mir die Ausführungen über den „vier- und dreifachen Gottesbegriff", wenn auch die Terminologie mir nicht gefallen will. Um den „Begriff" handelt es sich viel weniger, als um die Zahl der Erscheinungen, die in ein System gebracht wird. Die Entwicklung der genealogischen Systeme bei den Südarabern und den Babyloniern mit der Trinität von Sonne, Mond und Venus als Grundlage scheint mir eine ganz ausgezeichnete Lösung eines schwierigen Problems. Auch in diesen Ausführungen stört die Spekulation, die einen ethischen und persönlichen Inhalt des Gottes„begriffs" immer wieder von neuem unterstreicht.

Mit Recht aber betont Nielsen nach Hommels Vorgang den alles beherrschenden Einfluss des Mondkultus im alten Arabien und überall da, wo von Arabien aus tiefgehende Einflüsse sich geltend gemacht haben. Den Nachweis liefert N. an der Hand sorgfältig zusammengebrachten Materials in den Abschnitten „Heilige Zeiten", (p. 49—96), „Heilige Orte und Symbole" (p. 97—122).

Die „heiligen Zeiten" sind Mondzeiten. Die altarabische Zeitrechnung ist auf den Mond basiert, der altarabische Monat ist ein wirklich astronomischer Monat, dadurch ist als Grundelement der Chronologie der Doppelmonat, ein Zeitraum von 2 Lunationen, d. i. von 59 Tagen gegeben. Die Naturbeobachtung führt dazu, den Mondumlauf in 4 Phasen einzuteilen, Neumond, erstes Viertel,

Vollmond, letztes Viertel, der Ausgleich der dadurch gewonnenen Mondwochen mit den Sonnenzeiten, Tagen und Nächten, einerseits und der Haupteinheit der Chronologie, der Doppellunation, ist das grosse Problem der Kalenderberechnung. Die Lösung, die Nielsen findet, ist ebenso natürlich, selbstverständlich einleuchtend wie jedes Experiment nach dem Muster des Eies des Kolumbus, aber auch ebenso genial. Die auszugleichende Differenz sind $59-7.8=3$ Tage. Nun ist durch die Natur selbst der Weg gewiesen, die 3tägige Dauer der Neumondzeit ist die im System selber begründete Schaltungszeit. Damit ergeben sich ziffernmässig ausgedrückt folgende Zeitabschnitte der auf dem Mondumlauf basierten Chronologie $3+4.7+4.7=59$ Tage, oder $(3+7)+3.7+4.7$ oder $10+7.7$ Tage, in Wochen ausgedrückt: 7 siebentägigen folgen auf 1 zehntägige Woche oder auch umgekehrt, in Monaten: es wechseln Monate von 28 und 31 Tagen, heilige Zeiten des Mondkultus sind also Perioden von 3, 7 und 10 Tagen, als ausgezeichnete Tage kommen also in Betracht der 7. 14. 21. 28. dann der 3. 10. 17. 24. 31.

Für diese zunächst lediglich theoretisch erschlossenen Ansätze bringt Nielsen p 58 ff. die inschriftlichen Beweise an der Hand der babylonischen Texte sowohl als auch der arabischen Literatur. Von babylonischen Texten sind es selbstverständlich solche, die in irgend welcher Weise arabische Einflüsse aufweisen, wie vor allem des Gilgameš-epos, das eine durchaus lunare Chronologie hat (p 58 z, 74 ff.). Interessant sind die Ausführungen Nielsens über die Art und Weise, wie die Beobachtung des Mondumlaufs in einzelnen Zügen praktisch für die Zeitrechnung fruchtbar geworden ist, und wie namentlich auch die Terminologie der Astronomie und die in ihr zum Ausdruck kommende Metapher massgebend geworden ist für die Formulierung chronologischer Termini und für ihren tieferen Sinn (p 62 ff.). Im Verlauf dieser Auseinandersetzung kommt N. auch zu einer neuen Erklärung des Sabbat. In der babylonischen Sternkunde wird die Station einer Reihe der Gestirne durch *šubtu*, die Einkehr in die Station mit ašâbu ausgedrückt. Die lunare Station kann sich kaum auf etwas anderes als auf die an die 4 Mondphasen gebundenen Phänomene beziehen. „In der bildlichen Sprache der Astralreligion sitzt Gott still in diesen Phasen, ruht sich von seinen schnellen himmlischen Wanderungen aus". In diesem himmlischen Vorbild sieht N. hinreichende Motive für einen menschlichen Feier- und Ruhetag als Abschluss der Mondwoche, welche an die 4 Mondphasen gebunden war (p 67). „Dem göttlichen Ruhetag muss ein menschlicher Ruhetag entsprechen" (p 68).

Um nicht zu weitläufig zu werden, muss ich darauf verzichten, Nielsens weitere Ausführungen über die nur als Doppellunationen verständlichen arabischen Doppelmonate (78 f) über den schon von Winckler erkannten lunarischen Charakter der Haggfeier (82 ff.), über die Mondzahlen 3, 7, 10 (p 88 ff.), über den Ausgleich des Mond- und Sonnenjahres zu skizzieren. Auch das interessante Kapitel „Heilige Orte und Symbole" das ausserordentlich reiche Belege für den alles beherrschenden Einfluss des Mondkultus im alten Arabien beibringt, und durch treffliche Illustrationen die häufigsten Symbole dem Leser vor Augen führt, muss ich überschlagen, wenn ich auf das näher eingehen will, was auch N. das wichtigste ist, auf die Anwendung aller bisher gewonnenen Ergebnisse auf „die mosaische Ueberlieferung".

Seitdem die minäischen Inschriften von El Öla erwiesen haben, dass im Nordwesten Arabiens, etwa im Gebiet des biblischen Midian, ein reicher Kultus geherrscht hat, der sachlich und auch in der Terminologie enge Berührungspunkte mit dem israelitischen Kultus anfweist, ist die Tradition, welche Mose in Midian entscheidende religiöse Anregungen gewinnen lässt, zu Ehren gekommen. Es ist etwa derselbe Fall wie bei der Tradition, die Abraham seinen Ausgang von Ur und Harran nehmen lässt, welche auch erst dadurch diskutabel werden konnte, dass in der Tat mannigfache Beziehungen zwischen der Kultur des Zweistromlandes und den ältesten Erinnerungen des Abrahamvolkes zutage traten. Hommel hat zuerst mit Entschiedenheit den Zusammenhang zwischen der mosaischen Ueberlieferung und der Kultur Altarabiens betont, auch ich habe gelegentlich hervorgehoben, dass die Ueberlieferung vom Aufenthalt Mosis bei Jethro von fundamentaler Bedeutung für das Verständnis seines Werkes sei (A O. III, 1^2 p 25 f.). Nielsen hat diesen Gedanken mit zäher Konsequenz durchgeführt. Von der in den ersten Kapiteln gewonnenen Basis aus, dem in seinem lunaren Charakter festgestellten altarabischen Kultus, hat er die Ueberlieferung von der Begründung der Theokratie durch Moses eingehend geprüft.

Dieser Abschnitt ist der anregendste und bedeutendste, fordert aber auch gleichzeitig die schärfste Kritik heraus. Der

Verfasser nimmt den Buchstaben des Textes wie er dasteht mit unbegrenzter Pietät oder auch Kritiklosigkeit als das Gegebene hin und operiert damit, ohne dass ihm auch nur ein einziges Mal die Frage nach dem Verhältnis des überlieferten Buchstabens zur geschichtlichen Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit käme. Es ist ein etwas starkes Stück, wenn der Verfasser diese Fragen weit von sich abwälzt und seine Ausführungen mit den Worten schliesst: „Eine weitere Aufgabe wird nun sein, diese Resultate einer historischen Kritik mit den Resultaten der hauptsächlich von theologischer Seite betriebenen literar-philosophischen Pentateuchkritik in Einklang zu bringen“ (p 221). Die historischen und literarkritischen Konsequenzen seiner neuen Anregungen zu ziehen, war seine eigene verdammte Pflicht und Schuldigkeit, sie wären auch als Probe auf das Exempel sehr lehrreich geworden und hätten dem Verfasser vielleicht hin und wieder Gelegenheit gegeben, sowohl seine eigene „historische“ Methode als auch ihre „Resultate“ noch einmal genauer zu überprüfen. Für die „historische“ Methode Nielsens sind manche Stellen lehrreich. S. 75 erklärt er die planetarische Konstellation in der Einleitung der babylonischen Sintfluterzählung als „eine genaue Datierung des Sintflutereignisses (sic!)“, die sich nur deshalb noch nicht in Zahlen umrechnen liesse, weil die Assyriologen die astralen Namen noch nicht genau mit ihren entsprechenden Gestirnen identifizieren können. Auch die historische Wertung der westsemitischen P. N. gehört hier her. N. findet es für nötig, eine Erklärung dafür zu suchen, warum der brennende Dornbusch vom Feuer nicht verzehrt werde (Ex. 3,2). Er sagt, oben auf dem Berge sei gerade ein Kassiaopfer verbrannt worden, wobei nach Her. 5,3. die Kassia in Leder eingenäht war, was auch erklärt, warum das Feuer so auffallend lang gebrannt hat (p. 134 f.). Dass Gott Mose zuruft „zeuch deine Schuhe aus, denn die Stätte, darauf du stehest, ist heiliger Boden“, geschieht, um Mose daran zu erinnern, dass er sich „an einem arabischen Kultusort“ befindet, den auch nach heutiger Sitte der Araber nur mit unbeschuhten Füssen betritt (p. 136). Geradezu klassisch ist Nielsens Auslegung der grandios geschilderten Theophanie am Sinai Ex. 19, 17 ff. Für N. ist das Ganze ein arabischer „Festgottesdienst“. „Die erste Abteilung des Festgottesdienstes besteht in Festmusik von Posaunen und in Wechselliturgie . . . Die Posaunenmusik wird durch einen Terminus technicus (*hôlek*) von den früheren Hornsignalen (*bimešok* Ex. 19, 13) unterschieden. Was Mose mit Gott geredet hat, ist schwer zu sagen, solange wir das altarabische Ritual nicht genauer kennen. Es handelt sich um ähnliche, mit Musik begleitete Wechselliturgien, wie in Europa der Priester vom Altar z. B. der Gemeinde zuruft: „Gott sei mit euch“ und die Gemeinde „und mit deinem Geiste“ antwortet; dass nur Mose geredet hat, kommt daher, dass das Volk genau wie wir das Ritual nicht kannte, und ihm noch dazu offenbar der fremde pompöse Kult so imponiert hatte, dass es überhaupt nicht am Gottesdienst und am Festjauchzen mit der gebührenden Ruhe sich beteiligen konnte“ (160 f.).

Die ganze Auffassung geht von der Voraussetzung aus, dass der „heilige Platz“ eine offizielle, in Gebrauch befindliche, Tempelanlage war. Die „Stimme“, die die Hebräer hörten, ohne eine zugehörige Gestalt zu sehen (Deut. 4,12), stammt von dem von verborgener Stelle des Allerheiligsten aus die Stimme Gottes markierenden Priester (p. 163).

Wenn nun auf dem Sinai ein Tempel war, dann wird wohl, schliesst N. weiter, auch eine Tempelbibliothek dabei gewesen sein. „Tempelbibliotheken sind in dieser Zeit nichts verwunderliches“ (p. 166). Nun weiss N. auch, woher Moses die „steinernen Tafeln“ her hatte, auf denen die 10 Gebote eingegraben waren, das waren Tafeln aus der Tempelbibliothek, leicht zerbrechliche Backsteintafeln, die Mose also ohne Schwierigkeit in der Hand bis zum Lager tragen und dort zerbrechen konnte (p. 167). Als er sie dann zerbrochen hatte, ging er einfach noch einmal hinauf und holte sich aus dem Regal „Leges, Abt. X.“ ein zweites Exemplar.

Derartige Sonderbarkeiten kommen in dem Kapitel „Die mosaische Ueberlieferung“ nicht gerade selten vor. Sie machen es dem Leser ausserordentlich schwer, ernsthaft bei der Stange zu bleiben. Und doch bietet gerade dieses Kapitel fruchtbare Anregung die Fülle, wenn es auch eine entsagungsvolle Arbeit ist, aus der Spreu sich das Gold mühsam herauszusuchen. Dieses mühsame Geschäft ist aber schliesslich die Hauptaufgabe der Kritik.

Der grosse und für alle Zeiten fruchtbare Gedanke ist der: Die Entstehung der israelitischen Theokratie vollzieht sich in einer durchaus von lunaren Kultusformen beherrschten Umgebung — nach der Ueber-

lieferung. Es handelt sich zunächst lediglich um die uns erhaltene Form der Ueberlieferung des Auszugs, der Pilgerfahrt zum Sinai, der Gesetzgebung. An handelnden Persönlichkeiten stehen im Vordergrund Mose, Jetro, Aaron. Von Moses Aufenthalt im Bannkreis der altarabischen Mondreligion war die Rede, er ging bei dem Kâhin Jetro in die Lehre und ward selbst als solcher dann durch Verleihung des Schlangenstabes bestellt (p. 137). Ihm zur Seite tritt sein „Bruder" Aron, der „Levite". Diesen hat N. mit grossem Glück und viel Scharfsinn p. 138 ff. als Nichthebräer, als minäischen Midianiter erwiesen. Aron trat als Kultuspriester, der die Tradition und die Technik des lunaren Rituals beherrscht, dem Kâhin, dem priesterlichen Stammesoberhaupt zur Seite. Der Auszug aus Aegypten bis zum Sinai ist eine Pilgerfahrt zum zentralen Heiligtum, in dem die „Offenbarung" des höchsten Gottes in den geheiligten Formen und Zeiten seines lunaren Charakters die feierliche Grundlage für die Konstituierung des neuen theokratischen Organismus schaffen soll. Die Pilgerfahrt ist ein ḥagg, entspricht dem heute noch gebräuchlichen Pilgerzug der Muslimen. Die Charakterisierung dieses ḥagg im einzelnen mag man bei N. p. 143 ff. nachlesen.

Ich hebe hier nur die kalendarischen Daten hervor. Die Bestimmung, mit der der ganze Exodus eingeleitet wird, ist eine kalendarische, der laufende Monat, d. i. der Ragab, soll an die Spitze des Jahres treten. Ich erinnere daran, dass als Mondzeiten in Betracht kommen die Neumondszeit in der Dauer von rund drei Tagen, die sieben Mondphasen als siebentägige Zeiträume, innerhalb derselben der 10. Tag (als Schluss der Neumondzeit und Mondwoche), der 14. bezw. 15. Tag als Vollmondszeit.

Schon das Passahgesetz (Ex. 12) ist nach dem Mondkalender orientiert. Am 10. Tag Auswahl des Opfertieres. Am Abend des 14. Tages die Opferung, die Opfermahlzeit während der darauf folgenden Nacht, darnach 7 Tage lang Essen der süssen Brote.

Der Auszug selbst beginnt in der Vollmondnacht nach dem 14. Monatstag. Nach 14 Tagen sind die Wandernden bei Pîhaḥirôt angekommen, also zu Beginn der dreitägigen Neumondszeit, wo wegen der in der Nacht herrschenden Dunkelheit Rast gemacht wird. Der Durchzug durch das Meer findet am Ende dieses Zeitraums statt. Damit erklärt N. die sonderbare Stelle Ex. 14,19 — 20. Der Engel des Herrn ändert seine Stellung und tritt hinter die Kinder Israels: „Der ‚Engel des Herrn' kann nur der Mond sein. Er ging ja vor den Hebräern, in östlicher Richtung, nähert sich daher der Morgensonne am östlichen Horizont, konjungiert schliesslich, passiert die Sonne und verschwindet wieder abends, aber am westlichen Horizont nach dem Untergang der Sonne. Auf diese Weise kommt er hinter die Hebräer, zwischen sie und die Aegypter, während er früher vorn war" (p. 148). Auch für die Möglichkeit des Durchzugs findet er in der siderischen Konstellation ausreichende Erklärung (p. 149).

Am 15. Tag des 2. Monats nach dem Auszug kommen die Kinder Israel in die Wüste Sin (beachte den Namen!), also wieder ist Vollmondzeit. Der nächste Zeitraum, der erwähnt wird, ist wieder ein solche von 7 Tagen. Am deutlichsten zeigt sich die lunare Chronologie im Bericht über die Offenbarung am Sinai (kap. 19). Wir stehen zu Beginn des 3. Monats seit dem Auszug, es ist Neumondszeit (V. 1), die Offenbarung Gottes fällt am 3. Tag (V. 16) mit der Erscheinung der Mondsichel zusammen und wiederum folgt ein 7tägiger Zeitabschnitt (Ex. 24, 16), durch den die erste Woche des 3. Tages zu einer 10tägigen wird, wie im ersten Monat (vgl. kap. 12, 3).

Das auffallende ist, „dass vom Sinai ab die chronologischen Angaben plötzlich aufhören. Während auf der Pilgerfahrt fast jedes Ereignis genau datiert wurde, suchen wir jetzt vergebens, abgesehen von einigen losgerissenen Notizen (Num. 33,38, Deut. 1,3) chronologische Angaben. Es hängt offenbar damit zusammen, dass die lunaren Offenbarungen ebenfalls von hier ab fehlen. Gott „wohnt" jetzt in der tragbaren „Wohnung", welche die Hebräer mit sich führten, und nicht mehr im Firmament. Mit dem Anfang des hebräischen Kultus hört der Mondkult allmählich auf." (p. 187.)

Aber im offiziellen Kultus wirkt er gleichwohl fort. Die Mondzahlen 3, 7, 10 kehren immer wieder, aus dem Festkalender sind die Normen der Mondchronologie nie verschwunden und auch gar manches Symbol hat sich fest eingebürgert, wie auch die Terminologie vielfach auf die altarabische Mondreligion zurückgeht. Dafür hat Nielsen zahlreiche Beispiele gesammelt.

Dass ich N.'s Ausführungen im einzelnen nicht mit blinder Begeisterung gegenüber stehe, habe ich oben hinreichend gezeigt. Auch die Beweisführung im grossen und ganzen ist von einer Art, die es dem Leser

erschwert, der Arbeit N.'s gerecht zu werden. Und doch ist das Buch ernsthaftester Beachtung wert. Für eine ganze Reihe von wichtigen Fragen hat Nielsen eine zunächst verblüffende, aber doch sicher zutreffende Lösung gefunden. Den grossen Wert des Buches sehe ich in dem zweifellos vollständig gelungenen Nachweis der wie ein roter Faden sich durch die Ueberlieferung ziehenden Nachwirkungen des altarabischen Mondkultus. Vor allem aber ist der Nachweis des lunaren Charakters der Sinaioffenbarung, die Auffassung des ganzen Auszugs als eines Pilgerzugs zum Mondheiligtum zwingend und von grösster Tragweite.

Das Interessanteste freilich daran ist die Schlussfolgerung, die für die Beurteilung des Berichtes sich ergibt. Diese Schlussfolgerung überlässt Nielsen grossmütig anderen und doch lässt sich auch aus seiner Darstellungsweise der Kern seiner eigenen Meinung herausschälen. Die geht wohl sicher dahin, dass der Bericht gerade wegen der minutiösen Chronologie als historische Quelle besonderes Vertrauen verdient.

Ich glaube aber, dass gerade das Gegenteil der Fall ist, dass nicht der Auszug sich im Rahmen der lunaren Chronologie vollzog, dass vielmehr die Ueberlieferung den Auszug in das Gewand einer alten Mondkalenderlegende gekleidet hat. Diese Ueberlieferung nimmt sich in der Form in der sie uns erhalten ist, und in dem Zusammenhang in den sie hineingestellt ist, sonderbar genug aus. Das ganze Volk steht den Vorgängen am Sinai ratlos gegenüber, ohne jedes Verständnis. Und wie merkwürdig ist es, dass Mose gerade den Akt der Konstituierung der Jahwegemeinde als geeignete Gelegenheit benützt, einen feierlichen Mondgottesdienst abzuhalten, das Bild am Himmel als Manifestation seines Gottes dem Volk vorstellt, das lernen soll, sich kein Bildnis noch irgend ein Gleichnis zu machen, weder von dem, was droben am Himmel, noch von dem, was auf der Erde etc. ist. Gerade am Sinai wäre doch der geeignete Ort für den Reformator gewesen, dem Volk am Exempel zu demonstrieren, wie es seinen Gott nicht verehren solle.

Die Ueberlieferung von der Auswanderung ist in das Gewand des Mondmythus gekleidet. Das ist m. E. das Resultat der Untersuchungen Nielsens. Interessant wäre es nun, die heutige Gestalt des Berichtes, der einen recht verwickelten literarischen Prozess durchlaufen hat, von diesem Gesichtspunkte aus zu prüfen. Aber das sei „Berufenen“ überlassen. Mir ist es völlig ausreichend, wenn ich allen, die es angeht, Appetit auf Nielsens Buch gemacht habe, und ich möchte nur bitten, wenn bei dem Genuss dieser Speise manchmal auch der Appetit zu vergehen droht, doch sich nicht abschrecken zu lassen. Es wäre dringend zu wünschen, dass Nielsen die Möglichkeit fände, sich auch weiterhin diesen Studien zu widmen. Seinem scharfen Blick und seiner kombinatorischen Fähigkeit stellt seine Arbeit ein glänzendes Zeugnis aus. Es wäre schade, wenn seine reichen Gaben nicht auch weiterhin der Wissenschaft dienen dürften.

Neuburg a. D.

Leo Frobenius: (Das Zeitalter des Sonnengottes). Der Sonnengott im Fischbauch. (Walfischmythe und als Vergleich: Krokodilmythe). (Vergl. OLZ. 1905 Sp. 78). Besprochen von Georg Hüsing. (Fortsetzung).

Die in einer angehefteten Tafel gegebene schematische Darstellung des sich ergebenden Mythos lautet:

Ein Held wird von einem Wasserungetüm im Westen verschlungen (*Verschlingen*). Das Tier fährt mit ihm nach Osten (*Meerfahrt*). Inzwischen entzündet er in dem Bauche ein Feuer (*Feuerentzünden*) und schneidet sich, da er Hunger verspürt, ein Stück des herabhängenden Herzens ab (*Herzabschneiden*). Bald darauf merkt er, dass der Fisch auf das Trockene gleitet (*Landen*); er beginnt sofort das Tier von Innen heraus aufzuschneiden (*Oeffnen*); dann schlüpft er heraus (*Ausschlüpfen*). In dem Bauche des Fisches ist es so heiss gewesen, dass ihm alle Haare ausgefallen sind (*Hitze — Haar*). — Vielfach befreit der Held noch gleichzeitig alle, die vorher verschlungen wurden (*Allverschlingen*) und die nun alle auch ausschlüpfen (*Allausschlüpfen*).

Die Konstruktion ist begründet. Sie enthält aber nichts, auch nicht die leiseste Spur, eines Sonnenmythos. Frobenius meint aber, weil die Fahrt in dem Fische mehrfach von Westen nach Osten erfolge, es handele sich um die Nachtfahrt der Sonne. Dieselbe Fahrt macht aber auch der Mond, und da eben sonst nichts, gar nichts für die Sonne spricht, so wäre schon damit die Wage gleichgestellt. Da sich aber die Sonne sichtbar nur nach Westen, der Mond aber sichtbar sich relativ auch nach Osten bewegt und diese Bewegung, wie Siecke gezeigt hat, gerade beobachtet und mythologisch ausgebeutet worden ist, so fällt damit jedes Vorrecht der Sonne auf solchen Mythos weg. Die Sonne aber wird auch nicht verschlungen, und um sie herum oder

neben ihr ist kein anderer Körper sichtbar, der dann als die Sonne tragendes Tier sich deuten liesse; auch glüht die Sonne immer, und es wird in ihr nicht, wie im dunklen Monde, ein Feuer entzündet, auch nichts von ihr abgeschnitten, wie vom Monde bekannt ist. Die ersten vier Motive sind also unverkennbare Mondmotive.

Wenn aber der Verschlungene schon im 2. Beispiele die Sonnenstrahlen auf dem Fische ruhen fühlt (S. 62) und im 4. Beispiele im Mondlichtlande ankommt und endlich (S. 73) geradezu der Mond als Verschlinger auftritt, dann ist es gründlich aus mit dem „Sonnenmythos". Dieser Art wäre noch viel anzuführen, wir beschränken uns aber darauf, an das Vorkommen aller angeführten Motive in Mondmythen zu erinnern.

Nun meint ja Frobenius nicht, diese Mythen seien als Sonnenmythen entstanden, und ein „Zeitalter des Sonnengottes", d. h. ein Zeitalter der Übertragung der alten Mondkalendermythen auf den Sonnengott (bei Übernahme des Sonnenjahres) ist ja, wie schon betont, nachweisbar. Es wäre also nicht wunderbar, wenn Gleiches zum Beispiel auch nach Ozeanien gewandert wäre, und es würde für die Natur des Mythos nichts besagen — aber, gelten denn die Helden dieser Erzählungen in Ozeanien wirklich als Sonnengötter?[1]) Davon verrät Frobenius nichts, und es wäre doch die erste, die einzige Entschuldigung für seinen Missgriff. Denn, um es kurz zu machen, unter den 16 ozeanischen Erzählungen ist keine einzige, die überhaupt auf die Sonne gedeutet werden könnte, dagegen mehrere unverkennbare Mondmythen! Das Gleiche aber gilt von den folgenden 24 amerikanischen Erzählungen — doch halt: S. 101 spricht Frobenius von den „beiden Sonnenhelden", die „zu ihrem Vater, der Sonne," pilgern! Obwohl es im Grunde sehr gleichgültig für die Mythologie wäre, fragen wir doch: „hat Frobenius oder schon der Aufzeichner hier die Sonne hineingebracht, die Navahos doch gewiss nicht?"

Es folgen 9 südafrikanische Erzählungen, die offenbar überwiegend aus Indien stammen. Von Sonne ist keine Spur, mehrere sind sicher Mondmythen, und auch die folgenden 4 nordafrikanischen (darunter zwei Spielarten der Perseusage) enthalten nichts, was auf die Sonne deutbar wäre.

[1]) Man beachte die Bemerkung S. 194, Z. 11 ff! S. 204 will Maui mit seinen Brüdern die Sonne fangen. (S. 66 sollte er selbst die Sonne sein.)

Die folgenden 4 innerasiatischen sind längst bekannte Mondmythen, und die weiteren 5 aus Ostasien enthalten wiederum nicht die leiseste Spur einer Beziehung auf die Sonne. Nur Frobenius selbst ist es, der S. 146 wieder etwas von der Sonne ausführt, in offenbar unzutreffendster Weise — die Erzählungen wissen nichts davon! Es bleibt ein psychologisches Rätsel, wie Frobenius hier bei solchen Stoffen den Bann seiner vorgefassten Meinung noch immer nicht zu brechen vermocht hat. Dass sich bei mythologischen Betrachtungen Hypnosen einstellen, ist ja wahrlich kein Wunder, aber das gilt doch eigentlich nur dann, wenn eine Überlieferung der Mythendeutung schon vorliegt, die mit ihren Phantasieausdrücken den Neuling gefangen nimmt. Frobenius aber tritt hier geradezu schöpferisch auf und schafft neue suggestive Werte für eventuelle Nachfolger; es ist also dringend geboten, hier von Anfang an mit scharfer Kritik vorzugehen, denn bei oberflächlichem Lesen können seine Einleitung mit ihrem ruhig-sachlichen Vorgehen in Verbindung mit seinen eingestreuten Bemerkungen gar leicht bestechend wirken.

Mit den „Walfischdrachenmythen der Semitoiden und Arioiden" betreten wir wieder allgemeiner bekannten Boden. Das Kapitel beginnt mit einleitenden Bemerkungen, aus denen wir wieder einige Sätze anführen wollen.

S. 156: „Nun fängt keine Mythologie der Erde mit einer priesterlichen Geheimlehre an". — — — „Religionen vernichten nicht die Volksweisheit, sondern bilden sie höchstens um. Die schlimmste Feindschaft war vielmehr die Schrift, sobald sie Volksgut wurde."

S. 159: behauptet Frobenius, „dass das deutsche Volksmärchen eine ältere und besser erhaltene Volksweisheit und Volksanschauung birgt als das alte Epos" — was zweifellos richtig, aber noch heute oft genug verkannt ist. Wenn er aber

S. 161 ausführt, „dass wenn auch die Mythologie zeitlich die ältere ist, sie dennoch nicht die Mutter des Märchens genannt werden darf", so kommt es eben darauf an, was man unter „Mythologie" versteht. Die uns erhaltene Stufe derselben[1]) kann diesen Anspruch, Mutter der Märchens zu sein, nur selten erheben, manchmal aber doch, und wo sie es nicht zu sein scheint, hilft uns eben das Märchen, die ältere Stufe zu erschliessen.

[1]) Man vergl. auch Frobenius S. 176 Z. 2 ff.

S. 162: „Das daraus (d. h. aus der Abstammung der biblischen von der altbabylonischen Mythologie) hervorgehende Bestreben, nun alle Kultur aus dem alten Babylonien abzuleiten, muss durchaus verworfen und als unwissenschaftlich bezeichnet werden. Ich habe hier an der Hand der sogenannten Tiamatmythe die Aufgabe, zu zeigen, dass die alte babylonische Mythologie nicht mesopotamischen Ursprungs sein kann, von anderen Völkern den Babyloniern überliefert und von den Babyloniern selbst missverstanden worden ist."

Das letztere ist sicher. Aber wo haben wir denn überhaupt Völker, die ihre Mythen nicht schliesslich missverstanden hätten? Der Tiamat-Mythos spielt sich ursprünglich am Himmel ab (und tut es noch heute), konnte also überall entstehen, wo man den Himmel als Ozean kannte. Nur woher diese Anschauung kam, ob sie an mehreren Stellen entstand oder an einer, das ist ja die Frage.

Frobenius meint nun, die Stelle (IV 107 ff. in KB VI. S. 28) *ilani rišuša aliku ideša* könne ursprünglich nur die Götter auf Seite Marduks bedeutet haben, was an sich nicht unmöglich, aber auch nicht notwendig ist. Das ist ein Grund, und aus dem Vorhergehenden liessen sich noch einige dieser Art gewinnen. Sie besagen nichts, als im günstigen (aber auch wahrscheinlichen) Falle, dass bereits Spielarten der Erzählung vorliegen. — Das ist nichts Neues!

In den folgenden Seiten wird die ägyptische Sonnentheorie wieder aufgewärmt ohne jeden Versuch einer Prüfung, ob die Scheibe mit den beiden Schlangen, die sonst sichtbarlich den Mond bedeutet, bei den Aegyptern wirklich die Sonne darstellen solle. Aber S. 172 wird uns auch Dschemschid als Sonne vorgestellt mit dem einleitenden Satze: „Wie wundervoll klar ist diese Zeichnung" u. s. w. Hier kommt der Humor zu seinem Rechte. Und nun strahlt die Sonne überall: Manus, Wischnus, Hanuman, alles Sonne, Sonne, Sonne!

Nur ein Beispiel, wie solche Sonne aussieht: Ein Ungeheuer, das den Hanuman verschlingen will, wird immer grösser, Hanuman immer kleiner, daumengross, schlüpft in den Leib des Ungeheuers hinein und kommt auf der anderen Seite wieder heraus. Das sehen wir sogar in unserem Klima, im südlichen Orient sieht man es alle Monate einmal, aber — nicht an der Sonne, sondern am Monde! Und Gleiches erzählte man eben von „Dschemschid".

Im folgenden wird dann der Sonnengott in Europa eingeführt, wieder alles freie Phantasie, überall die Sonne zwangweise hineingepresst ohne jede Rücksicht darauf dass überall, wo das überhaupt möglich ist, der Vollmond noch besser passt, dass aber neben diesem auch die anderen Mondphasen auftreten. Das stimmt zwar zur Sonne gar nicht, aber S. 203 wird uns sogar vom „Figurenreichtum des Sonnengottes" (!) gesprochen. Das steht bereits in einem ergänzenden Abschnitte, der dem Voraufgehenden in mehr als einer Beziehung nur das Siegel aufdrückt. Lehrreich ist S. 219 der Satz (bei der Polykratesmythe): „Nicht die Sonne wird vom Fische verschlungen, sondern das die Sonne repräsentierende Sonnenjuwel." Andere Leute würden gegenüber diesem vollkommenen Fiasko sagen: Wenn der Schwarze den Weissen verschlingt, und ebenso, wenn er ihn wieder ausspeit, hat der Weisse die Gestalt eines Ringes, allerdings eines solchen, der am Finger steckt; darum wird aber auch erwähnt, wie sich der Held den Finger mit dem Zauberringe abschneidet.

Es ist unmöglich, in einer Besprechung den Hauptinhalt des Buches zu erschöpfen; es ist reich an Stoff, Gedanken, Widersprüchen und psychologischen Rätseln. Wir haben es, auch abgesehen von dem anderen Standpunkte, wenig im Sinne von Frobenius besprochen, denn wir haben auf die „Fama" der einzelnen geographischen Gebiete zu wenig geachtet. Aber auch Frobenius selbst legt in diesem Buche darauf nicht allzuviel Gewicht, betont vielmehr die Aufgabe den Sinn der Mythen klarzustellen.

Es ist ein merkwürdiges Buch. Die Aufgabe ist riesenhaft, wie der im Hintergrunde ruhende Stoff. Aber es ist alles verfrüht. Frobenius steht über dem Stoffe, hoch darüber, viel zu hoch. Es fehlt für seine besonnene Keckheit an allen Vorarbeiten, ihm selbst an einer sicheren Grundlage der Erkenntnis, wie sie nur durch Einzelarbeit in viel engerem Rahmen gewonnen werden kann, durch eine Mythengenealogie, die auf seinem Wege nicht zu erreichen ist. Aus seiner Höhe erkennt er Gemeinsames, hält dieses für das Ausschlaggebende, Bezeichnende, gruppiert danach und übersieht unzählbar viel anderes, gleichfalls Gemeinsames, das in Wahrheit geeigneter wäre, die fehlenden Brücken zu schlagen. So kommt er zu einer Vergleichung willkürlich herausgestellter Motive (wie im vorliegenden Falle des Verschlingens) und übersieht dabei, dass gar oft andere Sagenformen weit wichtigere Verbindungen abgeben, weit engere Ver-

wandtschaft belegen, als die von ihm bevorzugten Motive. Sein geographisches Vorgehen lässt ihn verkennen, dass in vielen Ländern Formenstufen schichtenweise über einander lagen, die eben auch schichtenweise, nach Massgabe der Verwandtschaft, wieder abgehoben sein wollen. Das wird vielleicht besonders an einem Beispiele klar: Nicht in allen Fassungen der Perseus-Sage kommt das Verschlingen noch vor. Für Frobenius ist dies aber Hauptsache. Daher lässt er S. 152 das japanische Märchen von Schippeitaro aus, versperrt sich die Erkenntnis des Zusammenhanges[1]) mit dem chinesischen auf S. 147/148, büsst dadurch die Verbindung mit der Perseus-Sage und eine höchst bedeutungsvolle Perspektive ein, verzichtet auf die deutschen Märchen (von den zwei Brüdern u. s. w.), auf die altägyptischen Sagen von Anup und Bata, die er für sein kabylisches Märchen (S. 117 ff.) dringend brauchte, übersieht den Zusammenhang mit dem Sechmet-Mythos u. s. w., statt dessen verbindet er Erzählungen mit einander, die nur in wenigen ganz äusserlichen Motiven mit einander übereinstimmen. Das heisst etwa: er baut griechisch und gotisch, maurisch und Renaissance in ein Gebäude zusammen; es ist historisch falsch.

Seine Deutungen zu widerlegen wäre eine Riesenarbeit. Nötig ist sie glücklicherweise nicht. Es genügt vollauf, treffendere Deutungen zu bieten, und das ist zwar auch zeitraubend, aber an sich nicht schwer.

Ob es aber möglich sein wird, Frobenius im richtigen Augenblicke zur Umkehr zu bekehren? Es scheint wenigstens bei ihm nicht ausgeschlossen, und daher wagen wir die eingehende Besprechung daran.

Wir hoffen Frobenius ernst nehmen zu dürfen und halten ihn für entwickelungsfähig und trotz aller Irrgänge für kritisch.

Für die Mythologie aber dürfte dieses Buch das endgültige Fiasko aller solaren Anschauung bedeuten, wie E. H. Meyer in seiner „Mythologie der Germanen" endgültig mit Blitz und Wolken abwirtschaftet. Wir wollen sehen, was übrig bleiben wird!

Breslau.

[1]) Auch die Weglassung der Erzählung von Wäinämöinen im Leibe Wipunens dürfte auffallen; der Verschlungene tritt dabei als Schmied auf, der im Leibe des Riesen seine wunderliche Schmiedewerkstatt errichtet. Freilich ist Wipunen kein Walfisch. Aber Ker Jupta ist auch keiner, und auch von Čylan-Chan ist nicht gesagt, in welcher Gestalt er zu denken sei. — Beim Ialmaus der Chan-Šentai-Sage ist der Zusammenhang mit *Ζαδμοξις* zu bedenken, was wieder Perspektiven erschliesst. — Die gleiche Gestalt ist aber auch Karkōṭaka. Der Zusammenhang verrät, dass dieser den Nāla verschlungen hatte (das Beissen ist das Rudiment davon!), worauf Nāla im Leibe des Schlangenkönigs das Feuer entzündete (auch dieses ist als Rudiment erhalten). Nāla aber entspricht eher dem iranischen Jama als der Sonne. Wieder eine Perspektive. Aber es ist vom Verschlingen nicht mehr wirklich die Rede, und derartiges nicht im geringsten minder wichtiges Material lässt Frobenius weg. Weitere Beispiele dieser Art wären in Menge anzuführen.

H. Holzinger, Numeri. (Kurzer Handkommentar zum Alten Testament 19.) Tübingen und Leipzig 1903. Besprochen v. Lic. Dr. O. Procksch.

Im Unterschiede von seinem Bruderkommentar ist der kurze Handkommentar zum alten Testament so angelegt, dass alle Bücher des Hexateuchs, die Jahvisten und Elohisten enthalten, von einer Hand bearbeitet sind, von Holzingers in der Quellenkritik des Hexateuchs geübter Hand. So auch das aus dieser Gruppe zuletzt erschienene Buch Numeri, das denn auch wieder im ganzen die Besonnenheit dieses Gelehrten erkennen lässt. Nach einer kurzen Einleitung und Uebersicht (VII—XVIII) folgt die Erklärung des Buchs in drei Gruppen (I : 1,1—10,10. II : 10,11—20,13. III : 20,14—36,13). Die einzelnen Abschnitte innerhalb dieser Gruppen handeln zuerst vom Text, dann von den Quellen, dann bringen sie die Erklärung.

Ich finde nicht, dass es glücklich ist, das textkritische Material so vorauszustellen, zumal der Umfang der einzelnen Abschnitte oft gross ist und so den Zusammenblick von Text und Erklärung erschwert. Darin ist der Genesiskommentar Holzingers viel glücklicher angelegt als die folgenden Kommentare. Auch ist ein umfangreicher textkritischer Apparat doch nur dann von Wert, wenn er ein Stück Textgeschichte durchschimmern lässt, indem er z. B. die aramäischen Uebersetzungen, dann die der *Κοινη* verwandten Lesarten Syriens und der alten Lateiner und dann die Varianten der Septuaginta vorführt. Auf keinen Fall dürften in einer solchen Uebersicht die Konjekturen unsrer Gelehrten enthalten sein, da sie ja gar nicht in eine Reihe mit der Ueberlieferung gehören. Ich glaube aber überhaupt nicht, dass sich sehr viele von den Lesern des Kommentars um diesen textkritischen Apparat kümmern werden, der für einen kurzen Handkommentar zu viel Platz einnimmt, und fürchte, Vf. hat hier viel Mühe verloren. Die zur Erklärung nötige Textkritik wird am besten mit der Erklärung verflochten.

Die Quellenkritik behandelt Vf. mit besonderm Nachdruck; und seine auf möglichst vollständige Entwirrung der verwirrten Fäden gerichtete Arbeit muss dankbar begrüsst werden; er sucht die Knoten nicht zu zerhauen, sondern zu lösen. Die Trennung der priesterlichen Bestandteile in Grundschrift (P^g) und sekundäre Schichten (P^s) ist nötig. Im ganzen scheint mir Vf. der Grundschrift noch etwas zu viel zuzuweisen. Ob sie in c. 1—9 vorkommt, ist zweifelhaft. Die Anlage der Grundschrift war wesentlich der des Jehovisten konform und war knapp. Uebrigens gibt 22,1 für ihre palästinische Herkunft doch mehr zu denken als Vf. zugestehen will. Richtig ist, dass sie sich an die Gemeinde wendet (XII).

Das Verhältnis von Jahvist (J) und Elohist (E) sucht Vf. möglichst zu klären; im einzelnen werden noch lange Meinungsverschiedenheiten bleiben. Als vorherrschende Quelle ist E richtig erkannt (XII); nur wird der Grund nicht im theologischen Charakter, sondern in der Reichhaltigkeit der Erzählung liegen. In c. 12 ist Aaron nicht nachträglich eingeschaltet; die Sprache des Kapitels ist freilich unschön. In c. 20,1—13 steckt sicher eine JE-Parallele zu Ex. 17,1—7, Doch da E sich Kadesch hier nicht als wasserlosen Ort vorstellen kann (v. $1^{a\beta b}$). so wird das Quellwunder in v. 7 ff. zu J gehören; cf. סלע 8. 11: צור Ex. 17, 6 E. J läuft wegen 3^a auf Meriba aus, P wegen 13^b auf Kadesch (gegen Vf. S. 83). — 21,1—3 wird zu E gerechnet werden müssen (cf. שמע בקול v. 3 E); denn v. 3 stösst sich mit Jud. 1,17. Allerdings scheint 21,1—3 zusammengeschnitten zu sein. v. 1 f. ist Parallelbericht zu 14,39—45, wo vielleicht Elohistisches in die jahvistische Grundlage eingearbeitet ist und gehört vielleicht dorthin; v. 3 gehört an unsre Stelle. Kanaaniter für E 21,1—3 können so tief im Süden nicht befremden. — $21,4^b$—9 passt wegen des schon lange genossenen Mannas nicht an frühere Stelle; eine Strafwanderung kennt E ursprünglich nicht. Kayser dachte nach 33,41 für v. 4^b—9 an Salmona. — 21,21—32 enthält sicher Dubletten von J und E. Aber fälschlich denkt Vf. für J an Kämpfe mit Moabitern statt Amoritern, was auch für seine Ansetzung der Bileamperikope bei J verhängnisvoll geworden ist (S. 90). Vielmehr ist bei J ($21,23^{a\beta\gamma}$) und E (21,21) Sihon der Feind. Bei J erfolgt die Schlacht dann in der Wüste (v. $23^{a\gamma}$), bei E bei Jahsa (v. $23^{a\delta b}$ gegen Vf.). Bei J geht Israel bis Jazer vor, an die Grenze der Ammoniter (v. 24^b von עד בני עמון an cf. 32); bei E erobert Israel nach der Schlacht von Jahsa Nordmoab zwischen Arnon und Jabbok (v. $24^{a b\alpha}$. 25). Die Schlachtfelder in J (Wüste) und E (Jahsa) entsprechen also dem eroberten Gebiet; bei J ist durch die Gefährdung der Ammoniter vorbereitet, dass Bileam aus Ammon kommt (22,5). Von Moabiterkämpfen weiss weder J noch E (Jos. $24,9^{a\beta}$ ist sekundär). Hier hat also Vf. falsch verbunden. In der Bileamperikope ist Vf. leider von Gall gefolgt und erklärt die vier Sprüche mit kleinen Ausnahmen für nachexilisch. Damit hat er viel verdorben; wir segeln nun auf das Meer der Apokalyptik hinaus. Wie gefährlich der lexikalische Beweis für die Altersbestimmung ist, weiss man doch. Für ארם 23,7 lieber אדום zu sagen (S. 115), ist willkürlich. Warum ist הררי קדם cf. Dt. 33,15 spät? Zu אל absolut cf. Gen. 33,20. תרועה (S. 117) ist auch schon 2 Sam. 6,15 „Jubel". אגג (S. 119) weist den dritten Spruch einer sehr frühen Zeit zu. Dafür גוג zu korrigieren (v. Gall) nach LXX Aq. Symm. Th. ist falsch; גוג ist Erleichterung aus der Zeit der Apokalyptik. „Künstliche Archaismen" könnten vielmehr wirkliche Altertümlichkeiten sein. Nein, die Bileamsprüche sind alt und echt und nach Dillmann in c. 23 auf E, in c. 24 auf J zu verteilen. Doch hatte mindestens E nach 24,10 gewiss 3 Bileamsprüche, entsprechend den 3 Bergen (22,41. 23,14. 28).

Die eigentliche Erklärung des Textes ist doch etwas kurz ausgefallen; der auf die Textvarianten verwandte Platz sollte mit für die Erklärung benützt sein. Wie gern würde man sich in die geschichtlichen Perspektiven und Realien noch tiefer hineinführen lassen. — Rücksichtlich der Metrik ist Vf. noch etwas zu ängstlich.

Königsberg i. Pr.

Mitteilungen.

Die Pariser „Ag. Havas" meldet, der Marquis de Segonzac, der vom Comité de l'Afrique auf eine Forschungsreise nach Marokko entsandt war, sei dort von den Arabern gefangen genommen worden.

Aus Kairo wird berichtet, dass Prof. Flinders Petrie den alten Tempel von Serabit El Khadem, c. 5 Tagereisen südlich von Suez, ausgegraben hat. Der Tempel ist semitischen Ursprungs und unterscheidet sich von jedem anderen egyptischen Tempel, den man bisher kennt. Er besitzt zwei Höfe für Waschungen und eine lange Reihe unterirdischer Kammern, die nacheinander von den Königen der

18. bis 20. Dynastie hinzugefügt wurden. Eine Menge Inschriften und eine gut erhaltene Büste der Königin Thy wurden zutage gefördert. — Zu gleicher Zeit kommt durch die „Times“ die Nachricht von der Auffindung der Grabstätten von Yua und Thua, den Eltern der Königin Thy, Gemahlin Amenhoteps III. und Mutter Amenhoteps IV. Das Grab war, seitdem es sich über den Bestatteten geschlossen hatte, bisher nicht eröffnet worden; hieraus erklärt sich die unverhältnismässig reiche Ausbeute (u. a. wurde ein reichbemalter, mit Gold inkrustierter Wagen, ein eigenartiger Kleiderkoffer aus Palmenholz und Papyrus, eine seltsame vergoldete Gesichtsmaske mit einem Schleier aus schwarzem Musselin bei einer Mumie gefunden), die für die Geschichte und Kunstgeschichte Aegyptens zur Zeit der 18. Dynastie höchst bedeutsam zu werden verspricht.

Bei den fortgesetzten Ausgrabungen auf Kreta wurden die Ruinen zweier weiterer Paläste, eines grösseren und eines kleineren, blosgelegt, die aus denselben Materialien und nach demselben Plane gebaut sind, wie der bisher bekannte Palast von Knossos. Sie gehören zweifellos alle drei derselben Zeit an und haben wohl unter derselben Verwaltung gestanden. Eine Fülle wertvoller Gegenstände ist bei diesen Ausgrabungen mit ans Tageslicht gefördert worden; die bedeutungsvollsten Funde entfallen auf den kleinsten Palast.

Personalien.

Alfred Jeremias hat sich in der theologischen Fakultät der Universität Leipzig habilitiert.

F. W. M. Philippi, Ordinarius in Rostock, ist gestorben.

Zeitschriftenschau.

The Academy 1905.

February 25. The Jewish Encyclopaedia VIII, bespr. v. ?

Allgemeines Literaturblatt 1905.

3. M. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, deutsch, bespr. v. J. Döller.

4. M. Speisenberger, Die Bücher Esdras, Nehemias und Esther, bespr. v. st. — G. Taaks, Zwei Entdeckungen in der Bibel, bespr. v. J. Döller.

Allgemeine Zeitung München. Beilage. 1905.

62. Kurzer Bericht über die Funde M. Davis' in den Königsgräbern in Aegypten am 12. Febr.

The Amer. Journ. of Sem. Lang. and Lit. 1905.

XXI. 2. A. H. Godbey, Political, religious and social antiquities of the Sargonid period. (Liste der in Harper's „Assyrian and Babylonian letters“ vorkommenden Titel- und Berufsnamen von Personen). — O. A. Toffteen, Geographical list to R. F. Harper's „Assyrian and Babylonian letters“ vols I-VIII. — J. H. Breasted, The report of Wenamon. — Derselbe, The eleventh dynasty of Egypt. — Ross G. Murison, The serpent in the old testament. (Die Schlange als Symbol des Bösen). — Eb. Nestle, The Greek rendering of Deuteronomy 16:20.

Archiv f. Kulturgesch. 1905.

III. 1. H. Crohns, Zur Geschichte der Liebe als Krankheit (bei den arabischen Medizinern u. a.).

The Athenaeum 1905.

4034. Oriental Literature: J. K. M. Shirazi, Life of Omar al-Khayyâmî, (u.) L. Caetani, Annali dell' Islam, bespr. v. ?

4035. P. Landon, Lhasa, bespr. v. ?

4036. W. M. Ramsay, The letters to the seven churches of Asia, bespr. v. ?

Beil. zur Münch. All. Zeit. 1905.

48. G. Schiaparelli, Die Astronomie im alten Testament, übers. von W. Lüdtke, bespr. v. K. Oertel.

49. Prof. Fr. Delitzsch über Assur und die jüngsten dortigen Ausgrabungen.

52. B. Meissner, Neuarabische Volkspoesie aus dem Iraq.

Berl. Philol. Wochenschr. 1905.

8. H. Winckler, Die Gesetze Hammurabis in Umschrift und Uebersetzung, bespr. v. Justi. — J. Grill, Die persische Mysterienreligion im römischen Reiche und das Christentum, bespr. v. E. Preuschen.

9. M.-A. Kugener, Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique. Texte syriacque et trad., bespr. v. Eb. Nestle.

Bulletin Critique 1905.

5. Lady Amherst of Hackney, A sketch of Egyptian history, bespr. v. D. E. Bonvet. — O. Houdas, L'Islamisme, bespr. v. J. Gérier.

Byzantin. Zeitschr. 1905.

XIV. 1. u. 2. M. Freiherr von Oppenheim u. H. Lucas, Griechische und Lateinische Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien. 1. Reisebericht (Karte). — Leclerque, l'Afrique chrétienne, (u.) J. Labourt, Le christianisme dans l' empire Perse sous la dynastie Sassanide, bespr. v. A. Harnack. — S. Weber, Die katholische Kirche in Armenien, bespr. v. H. Koch. — H. C. Butler, Architecture and other arts, bespr. v. J. Strzygowski (syrische Denkmäler). — Bibliographische Notizen und Mitteilungen.

La Civiltà Cattolica 1905.

4. Febbraio. Fr. Delitzsch, Babel und Bibel (Babilonia e Biblia), traduzione italiana di F. Marinelli, bespr. v. ?

21. Gennaio. Sacrorum bibliorum fragmenta copto-sahidica Musei Borgiani. Vol. III, Novum testamentum, bespr. v. ?

1313. Science et Religion. Études pour le temps présent, (u.) H. J. Heyes, Bibel und Aegypten. Abraham und seine Nachkommen in Aegypten, bespr. v. ?

The Classical Review 1905.

XIX. 1. Eusebius, Onomastikon. Herausg. v. E. Klostermann, bespr. v. R. G. Burg. — Eusebius, Theophanie. Griechisch und Syrisch herausg. v. H. Gressmann, bespr. F. C. Burkitt. — Excavations at Phylakopí in Melos. Conducted by the Brit. School at Athens, bespr. v. H. R. Hall (über das „Mionoan“

oder die kretisch-melische Sprache und deren Zusammenhang mit dem Aegyptischen.)

The Contemporary Review 1905.

March. T. K. Cheyne, Shall we put the clock back in biblical criticism? A remonstrance. — W. A. Moore, The coercion of Turkey.

Deutsch-Evangel. Blätter 1905.

XXX. 3. H. Jacoby, Byzanz (Religionsgeschichtliche Uebersicht).

Deutsche Lit.-Ztg. 1905.

6. Weli Bey Bolland, Kleine deutsche Sprachlehre für Türken, bespr. v. C. Philipp. — B. Wolff-Beckh, Kaiser Titus und der jüdische Krieg, bespr. v. F. Münzer.

7. E. Lohmann, Tharsis oder Ninive. Ein Beitrag zum Buch Jona, bespr. v. H. Schmidt.

8. A. Wächter, Der Verfall des Griechentums in Kleinasien im XIV. Jahrh., bespr. v. A. Philippson. — F. Sturz, Naturbetrachtung und Naturerkenntnis im Altertum, bespr. v. H. Bretzl.

9. L. Staehlin, Ueber den Ursprung der Religion, bespr. v. G. Wobbermin.

Deutsche Revue 1905.

März. C. F. Lehmann, Die deutsche Orient-Gesellschaft.

The English. Historical Review 1905.

January. J. Labourt, Le christianisme dans l'empire Perse sous la dynastie Sassanide, (u.) Hier. Labourt, De Timotheo I Nestorianorum patriarcha et christianorum condicione sub Abbasidis, bespr. v. E. W. Brooks.

La Geographie 1904.

X. 6. M. de Mathuisieulx, Troisième mission en Tripolitaine. — Ch. Rabot, La grande route de Tchad. — M. Chesneau, État des levés topographiques dans l'Érythrée.

1905. XI. 1. A. de Lapparent, Sur de nouvelles trouvailles géologiques au Soudan. — J. Becker, Les caractères de l'Asie Mineure occidentale.

The Geographical Journal 1905.

XXV. 2. E. Huntington, The mountains of Turkestan. — B. H. Jessen, South-western Abyssinia. — Lieut. Boyd Alexander's expedition through Nigeria. — F. Foureau, Documents scientifiques de la mission Saharienne, mission Foureau-Lamy, bespr. von ?

XXV. 3. C. W. Hobley's recent journey in East Africa — The expedition to Western Tibet. — V. Schwöbel, die Verkehrswege und Ansiedlungen Galiläas, bespr. v. ?

Geographische Zeitschrift 1905.

XI. 2. Geographische Neuigkeiten! Erforschung der untergangenen Kulturen Zentral-Asiens. Ostafrikanische Expedition der Otto Winter-Stiftung. — J. Jüttner, F. Knoll, K. Patsch, H. Swoboda, Vorläufiger Bericht über eine archäologische Expedition nach Klein-Asien, (u.) W. v. Diest, Karte des nordwestlichen Klein-Asien, bespr. v. W. Ruge. — G. Wegener, Tibet und die englische Expedition, bespr. v. K. Oestreich.

Gött. gel. Anzeigen 1905.

II. A. S. Yahuda, Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitāb al-hidāja 'ilā farā 'id al-qulūb von Bachja ibn Josef ibn Paqūda aus dem 'Andalus, bespr. v. W. Bacher. — Agnes Smith Lewis, Horae Semiticae III. III. Acta Mythologica Apostolorum, bespr. v. Wellhausen. — P. de Koning, Trois traités d' anatomie arabes par Muhammed Ibn Zakariyyā al-Rāzi, 'Ali Ibn al-'Abbās et 'Ali Ibn Sīnā, bespr. v. F. Merkel.

Globus 1905.

LXXXII. 7. O. Berkhan, Helwân, ein Kurort in der Wüste.

8. Kleine Nachrichten: Sollten sich Spuren von der Fahrt des Hanno (470 v. Chr.) nachweisen lassen? (Bericht über den Fund eines Perlenhalsbandes in Mansu (Aschanti)).

Historische Vierteljahrsschr. 1905.

VIII. 1. Nachrichten und Notizen: G. Seeliger, Geschichte und Völkerkunde (sollen als getrennte Wissenschaften erhalten bleiben).

J. R. A. S. 1905.

January. D. S. Margoliouth, The discussion between Abu Bishr Matta and Abu Sa'id Al-Sirafi on the merits of logic and grammar. (Vorbemerk., Text, Uebersetz.). — W. Vost, Saunpur and Zafarabad inscriptions (1. von Shāham Beg, 2. von dessen Vater Haidar). — Th. G. Pinches, The element ILU in Babylonian divine names. — Lady Amherst of Hackney, A sketch of Egyptian history, (u.) J. Capart, Les débuts de l'art en Égypte, bespr. v. T. G. Pinches. — Ph. Scott. — Moncrieff, The book of consolations, or the pastoral epistles of Mâr Ishô-yahbh P.I, bespr. v. S. A. C. — Th. Nöldeke, Compendious Syriac grammar, transl. by J. A. Crichton, bespr. v. S. A. Cook. — Ch. Fossey, Manuel d'Assyriologie, (u.) H. V. Hilprecht, The Babylonian expedition of the university of Pennsylvania, bespr. v. T. G. Pinches.

Journal Asiatique 1904.

Novembre-Décembre. M. Colangettes Étude sur la musique arabe. (1. Artikel: Geschichte der ar. Musik, alte und moderne Tonleiter). — E. Littmann, L'origine de l'alphabet Libyen. — A. Guérinot, Le culte des morts chez les Hébreux. — C. Mondon-Vidailhet, Proverbes Abyssin, traduits. — J. A. Decourdemanche, Sur une récension Persane inédite du Bakhtiar-Nameh. — M. J. de Goeje, Ibn Qotaïba. Liber poesis et poetarum, bespr. v. B. M. — A. de C. Motylinski, Le dialecte Berbère de R'edamès, bespr. v. O. Houdas. — Salmon, Un texte Arabe inédit pour servir à l'histoire des chrétiens d' Égypte, bespr. v. Clermont-Ganneau. — E. Littmann, Philosophi Abessini. Corpus scriptorum christianorum orientalium Sér. I. Tom. XXXI., bespr. v. A. Guérinot. — H. Hilgenfeld, Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda von Arbel, bespr. v. J. Labourt. — R. Duval, Išō 'yahb III patriarcha. Liber epistularum (Corp. Script. Christ. Orient. Ser. II. t. 64.), bespr. v. J. B. Chabot.

The Journ. of. Philology 1904.

Vol. XXIX. No. 58. C. Taylor, Enoch and Clement. — A. A. Bevan, The Hebrew verb. ברא „to create".

Der Katholik 1905.

XXXI. 2. J. Döller, Die Masai und ihre Beziehung zum alten Testament. [Stützt sich auf Merker, Die Masai!] — M. Hagen, Lexicon biblicum, bespr. v. Selbst.

Literaturblatt. f. German. u. Roman. Philol. 1905.

2. O. Dittrich, Grundzüge der Sprachpsychologie, bespr. v. H. Siebeck.

Literar. Zentralblatt 1905.

7. N. Schlögl, Die Bücher Samuelis (1. u. 2. Buch der Könige) übersetzt und erklärt, bespr. v. -zl-.

10. Sven Hedin, Im Herzen von Asien, bespr. v. K-ff. — G. Steindorff, Koptische Grammatik, 2. Aufl., (u.) A. Mallon, Grammaire Copte, bespr. v. W. E. Crum.

Militär-Literatur-Zeitung 1905.

1. A. U. v. Oethalom, Der Suezkanal. Seine Geschichte u. s. w., bespr. v. Bg. — W. Sievers, Asien, 2. Aufl. bespr. v. C. v. Zepelin.

Militär-Wochenblatt. Beiheft. 1905.

2. Schwarte, Plewna, Schipka, Sebastopol.

Mitteil. d. Anthrop. Ges. Wien. 1905.

XXXV. 1. F. Gustav, Aegyptische Volkstypen der Jetztzeit, bespr. v. G. Kraitschek.

Mitt. u. Nachr. d. Dt. Paläst.-Vereins 1905.

1. G. Schumacher, Die Ausgrabungen auf dem Tell el-Mutesellim. VII. Die Ausgrabungen im Frühjahr 1904. (Eine Burganlage angeblich aus kanaanitischer oder praehistorischer Zeit, die mit dem „hilani" der Keilinschriften verglichen wird. Abbildungen). — Kleine Mitteilungen: Eröffnung des deutschen evangelischen Instituts für Altertumsforschung des heiligen Landes in Jerusalem.

2. G. Schumacher, Die Ausgrabungen auf dem Tell el-Mutesellim (Schluss: Maṣṣēben und andere Steine, hebräische Inschriften-Fragmente, Handmühlen, Terrakotten in *snow mans*-Technik, unbekannte Zeichen in Ton u. a.). — Dalman, Das Land, das mit Milch und Honig fliesst. (Ein arabischer Bauer erklärte diese Redensart: „dass alle Produkte des Landes — Getreide wie Früchte — süss und wohlschmeckend sind wie Milch und Honig.). — Mitteilungen: Eisenbahn Ḥaifā-Damaskus.

Nachr. v. d. Kgl. Ges. d. Wiss. z. Göttingen. 1904.

1. H. Duensing, Ein Brief des abessinischen Königs Aṣnaf Sagad (Claudius) an Papst Paul III aus dem Jahre 1541 (Text und Untersuchungen.)

4. R. Reitzenstein, Ein Stück hellenistischer Kleinliteratur (mit dem Titel: *ἀπολογία κεραμέως πρὸς Ἀμενῶπιν βασιλέα μεθηρμενευμένη κατὰ τὸ δυνατόν. περὶ τῶν τῇ Αἰγύπτῳ μελλόντων.* Gegen Wilckens Auslegung in der Festschrift für G. Ebers „Aegyptiaca").

N. Jahrb. f. d. Kl. Altert., Gesch. etc. 1905.

XV. u. XVI. 2. O. Dittrich, Die Grenzen der Sprachwissenschaft. — A. Jeremias, Das alte Testament im Lichte des alten Orients, bespr. v. C. Fries. — A. Janke, Auf Alexanders des Grossen Pfaden. Eine Reise durch Kleinasien, bespr. v. E. Lammert. — A. Philippson, Das Mittelmeergebiet, bespr. v. W. Ruge.

Nuova Antologia 1905.

Fasc. 796. J. Pizzi, L'Islamismo e la giustisia che gli va resa.

Preussische Jahrbücher 1905.

3. März. Peter Goeszler, Die Ausgrabungen in Kreta.

Public Ledger. Philadelphia 1905.

5. March. Hilprecht accused of unscholarly conduct.[1]) Peters hat der Universitätsbehörde in Philadelphia einen Brief gesandt, in welchem er Hilprecht beschuldigt, in seinen „Explorations in Bible Lands" zwei Tafeln als herstammend aus der sogenannten Tempelbibliothek von Nippur ausgegeben zu haben, während die eine, nämlich die astronomische Tafel, a. a. O. p. 530, von Harper 1888 in London, die andere, der Brief an Luštamar, a. a. O. p. 532, von Arabern in Hillah durch Hilprecht selbst mit Geld des Mr. Prince fünf Wochen vor Beginn der Ausgrabungen in Niffer gekauft worden ist. Hilprecht erklärt, dass er nie gesagt habe „by implication or otherwise", dass die beiden Tafeln durch die amerikanische Expedition gefunden seien. Vor der Philosophical Society hätte er erklärt, wie und wo sie gefunden seien, und auf welche Unterlagen hin er sie als zugehörig zu den Urkunden der Tempelbibliothek von Nippur erklärt habe.

Ranke[2]) gibt sachliche Feststellungen, welche die Ausführungen von Peters im allgemeinen bestätigen, wie sie ja auch von Hilprecht nicht bestritten werden, der nur zu seiner Verteidigung anführt, dass er missverstanden sei. Ranke weist dabei Vorwürfe Hilprechts zurück, die dahin gehen, dass er, der doch ein halbes Jahr in Berlin Assyriologie studiert habe, mit gewissen Gegenständen im Katalog der Berliner assyrischen Sammlung nicht vertraut sei, und zwar mit dem Bemerken, dass er in Berlin nicht Assyriologie studiert, sondern die ganze Zeit seines dortigen Aufenthalts ausschliesslich ägyptologischen Studien gewidmet habe[3]).

The Philadelphia Press 1905.

6. March. Peters wiederholt die einzelnen Punkte der Streitfrage und erklärt, dass Gelehrte zu zweifeln beginnen, ob Hilprechts „Tempel-Bibliothek" überhaupt existiert. Von der Tafel, welche Hilprecht in seinem Vortrag: Ausgrabungen im Beltempel zu Nippur, Abbildung 44, wiedergibt, behauptet Peters, dass er sie 1890, also 10 Jahre vor der angeblichen Entdeckung der „Tempelbibliothek", und an einer Stelle, welche mit der vorausgesetzten Lage der Bibliothek nicht identisch war, ausgegraben habe; von der Tafel, welche Hilprecht a. a. O. als No. 45 abbildet, erklärt Peters, dass sie im November 1889 durch Noorian für ihn gekauft worden sei, nicht aus Niffer stamme, sondern wahrscheinlich aus Babylon. Auch diese beiden Tafeln habe Hilprecht in einer Weise behandelt, dass die Hörer ihre Herkunft aus der Tempelbibliothek Nippurs anzunehmen verleitet würden.

Was Peters über die Urne mit der kleinen Sammlung eines neubabylonischen Priesters.

[1]) Diese und die folgenden Zeitungsnummern mit den in echt amerikanischer Weise verfassten Interviews und Berichten über den Streit zwischen Hilprecht und seinen Gegnern wurden der Redaktion zugesandt. Da die deutsche Wissenschaft in mannigfacher Hinsicht berührt und in Mitleidenschaft gezogen ist, halten wir es für unsere Pflicht, den Sachverhalt wiederzugeben.

[2]) Ein junger Gelehrter, Schüler Hommels, welchen Hilprecht an seine Universität und sein Museum gezogen hat.

[3]) Da uns mitgeteilt worden ist, dass Ranke auf Veranlassung Hilprecht's in Berlin sich in die Aegyptologie eingearbeitet habe, um die Stellung in Philadelphia zu erhalten, dürfte Hilprecht also wohl auch in dieser Angelegenheit missverstanden worden sein. (D. R.)

Hilprecht Expl. p. 516 f. sagt, ist ganz richtig; aber hier konnte Hilprecht tatsächlich missverstanden werden, da er sich zwar nicht falsch, aber unklar ausdrückt.

Von den sämtlichen Tafeln der angeblichen Tempelbibliothek habe aber noch kein Gelehrter — Peters nennt als Sachverständige in Philadelphia Clay, Ranke und Jastrow — eine einzige gesehen; und veröffentlicht habe er nur die vier als nicht aus ihr stammend nachgewiesenen Tafeln. An dieser Tatsache ändert auch nichts die Behauptung Hilprechts, dass er imstande war, den Brief an Luštamar seinem Aeussern nach als unbedingt aus Niffer stammend zu bestimmen, mochte auch der arabische Händler in Bagdad behaupten, dass er ihn aus Hillah bekommen habe. Denn Hilprecht kennt von dem Brief lediglich die Aufschrift „an Luštamar“ und hat die Hülle bisher noch nicht entfernt.

Die Streitfrage steht im Grunde demnach so, dass Hilprecht behauptet, er habe nicht beabsichtigt, in seinem Buch den Eindruck hervorzurufen, als ob die Tafeln von ihm in den Ruinen von Nippur gefunden seien, und dass seine Gegner glattweg erklären, niemand könne etwas anderes aus seinem Buch herauslesen.

Am Schluss dieser Nummer ist ein Gutachten Lyon's abgedruckt, welcher erklärt, er zweifle nicht an Hilprecht's Angaben, dass aber die Zeit, da er H's Berichte gelesen habe, schon zu weit zurückliege, als dass er eine genaue und gerechte Meinung über sie aussprechen könne.

8. March. Peters vervollständigt die Belege über die fraglichen Tafeln. Er fügt ferner einen kurzen Bericht über seinen Streit mit Hilprecht betreffend den „Säulenhof“, d. i. das erste Gebäude am Nordende der Stadt, welches Peters beim Beginn der Ausgrabungen fand und ins 12. vorchristliche Jahrhundert setzen wollte. Hilprecht bekämpfte später die Ansicht Peter's, indem er sich hauptsächlich auf einen von ihm gefundenen Ziegel berief, welcher eine Münze mit dem Bilde eines Partherkönigs enthalten haben soll. Diesen Ziegel und die Münze, die natürlich von entscheidender Wichtigkeit wäre, kennt niemand, und Hilprecht hat sie noch nicht wissenschaftlich veröffentlicht. Auch Fischer, der Architekt der Expedition, erwähnt diese Sachen absolut nicht, hat sie also augenscheinlich nicht gesehen, so dass Peters an ihrer Existenz zweifelt.

Paul Haupt erklärt gleichfalls, dass er die „Tempelbibliothek“ bezweifle; sei sie aber gefunden, so habe einzig Haynes das Verdienst, der auch den Topf mit der Sammlung, siehe oben, ausgegraben habe.

Die Universität hat sich offiziell noch nicht mit der Angelegenheit befasst, welche geeignet ist, Hilprecht's Arbeiten überhaupt zu diskreditieren. Wenn die Sache ihren Fortgang genommen haben wird, werden uns wohl wieder Berichte zugehen, welche den Fachgenossen vorzulegen wir uns für verpflichtet halten müssen.

P. S. B. A. 1905.

XXVII. 3. H. R. Hall, greek mummy-labels in the British museum (continued). — C. H. W. Johns, Chronology of Ašurbânipals reign, b. c. 668—626 III. — Percy E. Newberry, extracts of my notebooks VIII. — G. Legrain, the king Samon or Seshemon (the „Stobart“ Stele nach St.'s Publication von 1855; das Original nicht aufzufinden, ev. im Museum zu Liverpool unter den unlesbar gewordenen, zerfallenen Steinen. Wichtig zur Baugeschichte von El-Kab.) — A. H. Sayce, the assyrien god Au.

Revue de Deux Mondes 1905.

1. Mars. A. Bellessort, A travers la Roumanie.

Revue des Questions Historiques. 1905.

1er Janvier. F. Martroye, Une tentative de révolution sociale en Afrique. Donatistes et Circoncellions. (Suite.) — G. Marson, Histoire des établissements et du commerce français dans l'Afrique barbaresque, bespr. v. H. Froidevaux.

Revue Archéolog. 1904.

4. Sér. IV. Nov.-Déc. J. Lévy, Malcandre dans l'inscription d'Eschmounazar. — J. Six, l'autel de Didymes et l'autel de Busiris. — S. Reinach, De quelques textes grecs et latins découverts en Égypte. — Nouvelles: La ferrure des chevaux dans l'antiquité (nach einem Relief aus Arsuf aus der vorarabischen Zeit). — Ch. Fossey, Manuel d'assyriologie, bespr. v. S. R. — F. Noack, Homerische Paläste, bespr. v. Ad. J. Reinach. — Marg. Dunlop Gibson, The didascalia apostolorum in syriac, (u.) Dieselbe, dasselbe englisch, bespr. v. F. Macler. — Urbain Coppens, Le palais de Caïphe et le nouveau jardin Saint-Pierre au Mont Sion, bespr. v. S. R.

Revue Critique 1905.

8. G. Howardy, Clavis cuneorum sive lexicon signorum assyriorum I, bespr. v. C. Fossey.

9. G. A. van den Bergh van Eysinga, Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen, (u.) A. Neumann, Jesus, wer er geschichtlich war, bespr. v. A. Loisy.

10. H. M.-Wiener, Studies in biblical law, (u.) E. Hühn, Hilfsbuch zum Verständnis der Bibel, (u.) J. Köberle, Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel, bespr. v. A. Loisy. — P. Foncart, La formation de la province romaine d'Asie, bespr. v. J. Toutain.

Revue Philosophique 1905.

3. Carra de Vaux, Avicenne-, (u.) Derselbe, Al Gazali, bespr. v. F. Picavet.

The Saturday Review 1905.

2576. Bulgaria and the Balkans, von ?. — Play, The Aden Hinterland medals.

Sitzungsber. d. K. B. Ak. d. Wiss. München. Phil.-Hist. Kl. 1905.

1904. Heft IV. A. Torp und G. Herbig, Einige neugefundene etruskische Inschriften. (Mit Tafeln).

Theolog. Jahresbericht 1904.

XXXIII. Bd. 1. Abt. Vorderasiatische Literatur und Ausserbiblische Religionsgeschichte: G. Beer, Der vordere Orient. — E. Lehmann, Nichtsemitisches Heidentum. (Afrika, Iranier).

2. Abt. P. Volz, Das alte Testament.

4. Abt. Kirchengeschichte: E. Preuschen, Kirchengeschichte bis zum Nicänum. — G. Krüger, K. G. vom Nicänum bis Mittelalter. (Oriental. Kirche).

6. Abt. Praktische Theologie: G. Stuhlfauth, Kirchliche Kunst (im Orient).

Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Schönstr. 18 a I.
Verlag u. Expedition Wolf Peiser Verlag, Berlin S., Brandenburgstr. 11.
Druck von Max Schmersow vorm. Zahn & Baendel, Kirchhain N.-L.